

فقه

اصول فقه حنفی

۲

A 0120

12/10/19

15 16x24
340 x 5

مجلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العلم نوراً

كشفت لهم

مافى المسلم

الكتاب

روى عنه الامام ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين

طبع في المطبعه المطبوعه

في شهر ربيع الاول سنة ١٢٠٠

محققان نسبت از کتبخانه نظامی و کتابخانه مجلس

[illegible]

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

ابو الحسن علی بن ابی طالب علیہ السلام علیہ افضل الصلوات والصلوة والسلام علیہ وعلیٰ آله وعلیٰ صحبہ اجمعین

الحوي محمد بشير الدين القنوبي رحمه الله تعالى العالمين قد استمر عليه
حسن عيسى بن ابراهيم الخفيف البهاجمي قد عهده الا حد خطه الى

فِي الطَّبْعِ فِي الْوَقْعِ فِي الدِّهَانِ



هذا الكتاب من كتب
الشيخ محمد بن عبد الله
الذي كان من كبار
العلماء في زمانه
وكان له من الفضل
والعلم ما لا يحصى
في هذا العلم
والله اعلم
بما لا يعلمون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فاتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى الله و
صحابه الذين كانوا مطيعين لرسولهم في كل شيء كوامنه قطعية او فقيرا وبعده يقول له
المستكين محمد بشير الدين بن مولا تاج محمد كريم الدين عثمان القنوجي لما كان كتابا لم
المحب المد البهاري كتابا اشرف على تحقيقه في علم الاصول والطف تدقيقا كدقيقا
المعقول وكانت له شروح بعضها مملو من القيل والقال وشحون من الاشكال الاعمال
بحيث يحصل لقاصد مقاصد المتن فيه اللال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا
يفهم منه ان المصنف ما قال ختم في صدره ان اشرح له شرحا واضحا لا يعرض
فيه غابا عن الاحراض والبرج ولا يقصد به التبديل المتن والشرح فشرعت
فيه طابا من التمتع في توثيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل التوفيقين و
خير الموفقين الحمد لله الذي نزل الآيات جميع آية وفي في الاصل العلامة الطاهر

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
 من كلمات القرآن التمييز عن غير ما انفصل والمراد بها هنا هو هذا المشتقا من اني
 لانها تبين ان من اى شى او من اوى اليه اى يرجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
 العلامة واصلمها عند الضرر الكيفية كالمعرفة قابلية واوفا الفاعل على خلاف القياس
 وعند تحليل اية وعند سبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام في تذكيرة اذا اجتمع
 حرفان يستحقان للاعلال فالقياس ان يلح الثانى دون الاول نحو موسى وموسى
 وشذ في كلامهم ان يلح الاول دون الثانى كناية وطاية وثانية واية وعند الكسائى
 اية كقائمه فحذفت الهزرة تخفيفا وارسل لبسينات جميع بيمة من البيان وهو نظيره
 والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التأويل والا حاديث كذلك
 او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب وارتياح فظلم الدين اما
 بالتشديد يعنى ملا يعنى اكل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف يعنى
 ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
 بالتشديد او التخفيف مرفوعا يعنى ملا اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف مرفوعا
 يعنى الحكم اني جعل اليقين في قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى في الواقع
 ليس بحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
 ممن سواك مجاز ثبوت في الواقع اذ لا وجود له الوجودك ولا حقيقة له الا
 بمقتضىك فهو غير ثابت وباطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل
 ممن غيرك مجاز في باجارتك وامور بامرک فالجواز منها بضم الميم مفعول من
 الاجازة لا كما كان اولاً بفتح الميم اعنة المهادى الاعنة جميع عنان بل كسر يعنى

دوال لكلام والمبادئ جميع مبدأ بمعنى ابتد الشيء وما يتوقف عليه فبدايات كل
 الامور واسبابها بيدك اي بقدرتك واختيارك نواصي المقاصد النواصي
 جمع ناصية بمعنى موعى يهتداني مفوضته اي مودودة اليك لا امكن ان تتطلى
 المقاصد لا غيرك فانت المستعان وعليك التكلان والصلح والسلام على سيدنا
 محمد المصطفى المحكم جميع حكمته بالكسرة في العدل والعلم والحكم والنبوة والقرآن
 ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومعلم لها بالطريق الامم بفتحين بمعنى
 الوسط بيني الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بشيخا جمع الكلمه
 الكلمات اجماعه لانواع الاحكام الى فهاهم الامم الافهام اما بالفتح وهو من
 او بالكسرة والام بضم الحزة وفتح الهم جمع امه بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان
 الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات اجماعه الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول
 معاني هذه الكلمات فتنقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام والمعنى على
 الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا سبها فعلى هذا الى معنى اللام وقيل
 يستعمل ان يكون الامم جميع امه بمعنى الدين والشرعية ويكون اجمع باعتبار الانواع
 والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اي الاحكام الشرعية
 وعلى انه واصحابه الذين هم ادلة العقول اي عقول المؤمنين والدليل
 هو الموصول الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو الايمان
 والتقدير بسبب الآيل والاصحاب سيما الاربعة الازم في الايضال
 الى المطلوب وهم اخلفاء الرشدون من اصحابه وعلى فصي الدعة وابناه الحسن
 والحسين واهل بيته فاطمة الزهراء من آل اهل بيته اما بعد فيقول الشكوى اي

لقد ورد في
 الحديث
 لا يبالى
 بالشيء
 الا بالحق
 لان كل
 ما يجهل
 به من
 العلم
 لا يبالى
 به
 الا بالحق
 والحق
 هو الذي
 لا يجهل
 به من
 العلم
 لا يبالى
 به
 الا بالحق

اشكر الصبيح اى الصابر بحمد الله بن عبد الشكور الذى ساءت افع
 وانه فتح عشر من الهجرة بلغه الله من التملح الى خرق الكمال الذروة بفهم
 النزال لمجته او كسر العالى من كل شى او عالى كجبل اى بالاسى هريرة وبالاس
 كوه ورقاه اى برفعه عن حضيض لقال الى قلة الجبال انخفض السافل
 من الارض اى لى زمين دردا من كوه والعال اهم صدى بنى القول وقيل تعمل
 القول فى الجبر والعال فى الشر والقالة بضم القاف وتشديد اللام راس كجبل والعالى
 من كل شى اى سر كوه وبالاى هريرة واحمال كيفية الانسان وما هو عليه السعادة
 باستكمال النفس اى الرمح والمادة اى ما تعلق به النفس هو البدن وذلك
 اى الاستكمال بالتحقق اى الصيرة على اليقين والخلق اى التدين بالاعمال
 الصالحة وبالاول اشكال النفس بالثانى اشكال المادة وهما اى يتحقق ويتحقق
 بالتفقه فى الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب
 فى صلة استجر فى السلوك فى هذا الواجى الذى هو تقفه انما يتاقي
 بتحصيل المبادئ التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادئ علم اصول
 الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهاة فهو اى علم الاصول من اجل
 علوم الاسلام فان اهل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول بعض
 منها التبة الف فى مدحه اى مدح الاصول وبيان علوم مرتبة خطب جميع خطبة
 وهى الكلام المنقول المسموع وصنف قواعده اى قواعد الاصول كتبه كنت صفت
 بعض عمرى فى تحصيل مطالبه وكلت نظرى الى تحقيق ما ربه المارب جميع
 مارب يفتح الراد المعلة من الار لمبتمتين بمعنى الاحتياج والملا من المارب منها المارب

لا سيما بما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحجب عن حقيقة من حقائقه
 ولم تخف على حقيقة من وقائعه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيق الامور ما
 اى لا عظم اريد ان احرر فيه اى فى علم الاصول سبغنا بالكثرة فتر
 والكتاب الكبير وافيا لسائل الفن ودقائقه وكناها كما فيا لطالب هذا الفن بحجم
 ذلك الكتاب الى الفروع اى السائل الفقيه وله ههنا معنى مما افهمنا الجمع
 معنى انضم اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشتمل اى الامور الشرعية العقلية
 معقولا اى الامور العقلية ويقتضى على طريق الخفية والشافعية ولا يعيل
 ميلا ما اى لا يبدل عدولا قليلا فاما تلك بالكثير عن الواجعية اى عما كان
 حقا فى الواقع سواء كان موافقا للخفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل
 الله وتوفيقه كما ترى فى حسن وجمع والاحتمار وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
 للسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر مرجع للسائل بل سحر لا
 يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف باثباتها وسميتها
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اى البعد والافتاء فى الخلف وعدم الاعتداد
 به والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسفر والفرح فقد بعد التسمية
 الهيمى مالك الملكوت كرهوت بمعنى الفرد السلطان والمملكة وفى
 بعض الشروح هو اسم للملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تقييده
 وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف وماية وتسع آلا حرف تليه
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
 وغاية ومقالات ثلث فى المبادئ الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاصة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقلدة ففي حل اصول
الفقه وموضوعه وقائده وله حدان حدليا وحداناً اما حده اى حد
اصول الفقه مصداقاً اى من حيث المعنى الاصنافي فالاصول الذي جمعه مضاف
الى الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة ببيانات شتى احدى ما يستنبط
عليه غيره قاله الباقين البصري في شرح العمدة ثانياً المحتاج اليه قاله الامام
في الحصول والمنتخب وقبح صاحب التفسير وثالثها اقل اشئ كما في القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل ثم شجرة اصل الجدار والبعاء ما يستند لتحقيق اشئ اليه
قاله الامام في الاحكام والبنارس في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج
واقرب هذه المحدود هو الاول والاخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح
جميع الجوامع للمعالي والتفريع وغيره هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف حملة الله تعالى
بالذكر وقالوا في تفسيره اصطلاحاً الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اى الراجح
والمستحب بفتح الحاء المملة مستحب اشئ حاله الذي كان عليه قبل حاله
الطارى لان اشئ يدعوه الى الصحة ولو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة النار اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من حصول الخواي قاعده منها والدليل كما
يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة اتفقنا في شرح المختصر للقاضي عضد انه
اى لفظ الاصل في هذا الضيف العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليكه اى دليل العلم فمن حل وهو المحافظ امان الله البنارسى معاصر المصنف لفظ الاصل

في اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاصناف هي الاولاد
 او القواعد الحقيقية بالفقه فقد غفل عن هذا الاصل الذي افيدني شرح المتقن على
 ان قواعد العلم مسائل لا مبادئ يعني لم يوضح هذا اكل عند هذه الاصناف لم يصح
 هنا لان اصول الفقه مبادئ لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئ قال
 صاحب المنتظم قد عرفت الاصول الى العلم وبراد به قواعد الكلية كما يقال فلان
 حافظا لاصول الطبيعى والراضى اى حافظا لقواعد الكلية ولا يفتى ان اصول الفقه قواعد
 ومسائل وان لم يكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة للفقه
 لكونها مبادئ لما يجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما يتبين مما ذكره هناك ان الاصول
 في اصول الفقه بمعنى الاولاد فلم يكن بد من كون هذا العلم اولاد لتناسب الاسم للمسمى
 فقال موافقا لما قاله الساجى في جميع اجوامع ثم هذا العلم اى علم اصول
 الفقه ادلة اجمالية اى دلائل مجملية غير متضمنة بخصوص مسألة مسألة للفقه يحتاج اليها
 اى الى الاولاد اجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الاولاد المتضمنة بخصوص
 مسألة مسألة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا ان كوة
 واجبة هذه مسألة فتمية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا ان كوة
 هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالى يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
 على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صفرا من الدليل التفصيلي وتؤخذ
 كبراه من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر بكل شئ امره واجب شئ الزكوة
 واجبة فالصغرى مأخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى مأخوذة من مسألة اصولية
 هى ان الامر للوجوب وليس نسبة اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

لا
 قد غفل عن هذا
 اقل
 الذى هو قول
 فاعلم ان
 هو كونه
 وكان من
 اصول من
 هى
 فاعلم ان
 قد غفل عن هذا
 لكونها مبادئ
 لادنى مناسبة
 ولما يتبين
 مما ذكره هناك
 ان الاصول
 في اصول الفقه
 بمعنى الاولاد
 فلم يكن بد
 من كون هذا
 العلم اولاد
 لتناسب الاسم
 للمسمى
 فقال موافقا
 لما قاله الساجى
 في جميع اجوامع
 ثم هذا العلم
 اى علم اصول
 الفقه ادلة
 اجمالية اى
 دلائل مجملية
 غير متضمنة
 بخصوص مسألة
 مسألة للفقه
 يحتاج اليها
 اى الى الاولاد
 اجمالية عند
 تطبيق الدلائل
 التفصيلية اى
 الاولاد المتضمنة
 بخصوص مسألة
 مسألة على
 احكامها اى
 احكام الدلائل
 التفصيلية
 الثابتة بها
 كقولنا ان كوة
 واجبة هذه
 مسألة فتمية
 وحكم ثابت
 بدليل تفصيلي
 لقوله تعالى
 واتوا ان كوة
 هذا دليل
 تفصيلي فان
 الامر للوجوب
 هذا دليل
 اجمالى يحتاج
 اليه عند
 تطبيق التفصيلي
 على حكمه
 وطريق التطبيق
 ان يؤلف القياس
 فتؤخذ صفرا
 من الدليل
 التفصيلي
 وتؤخذ كبراه
 من المسئلة
 الاصولية
 فيقال الزكوة
 شئ امر بكل
 شئ امره واجب
 شئ الزكوة
 واجبة فالصغرى
 مأخوذة من
 قوله تعالى
 واتوا الزكوة
 والكبرى
 مأخوذة من
 مسألة اصولية
 هى ان الامر
 للوجوب وليس
 نسبة اى نسبة
 علم الاصول
 الى علم الفقه
 كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواجب معاصر المصنف صاحب محكم
الاصول فان الدلائل التفصيلية النفسية الخصوصية بمسئلة مسألة التي تؤخذ
منها صغريات القياسات كاتوار الزكوة بموادها وصحواها من افراد موضوع مسائل
الاصول كالامر للوجوب فان اتوار الزكوة فرد من اشداد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤكت
للاشياء المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك
ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعي كرة فيأخذ منه الصغرى اى كونه فلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباعث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله ابادى في حاشية
على هذا الكتاب فيه نظران عرض الفاضل المذكور لى البنا راسى ان الاصول واجب
الرعاية في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفقهين
متحققة وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى واقادير العلوم فيه شئ
لان سئلنا القائل ان الامر للوجوب يراودها ان صيغة الامر للوجوب للبيس اتوار الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة باعتبار صورتها انتهى واقاض صاحب منتهى الحصول كانه
الرد بمواد الادلة اعقوبة الكتاب لسنة مثلاً ويعملها كونه امر وبنها وعاماد خاصا وغيره
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ مواد اليقينيات من المفردات
والنظريات والظنيات والمهمات والمشهورات وغيره وصوصها الاقيسة واشكالها و
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين الاثنين
ان يقال ان رتبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطلق الى الفلقة نسبة
 الآلية كنسبة الى سائر العلوم ودون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
 الا في معرفة كيفية الاستنتاج ولا توجد مقدمات طائل مسائل علم من المسائل المنطقية
 بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات ودلائل مسائل الفقه من مسائل علم
 وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو متعارف الارسوز في الحال لا يبيح
 في المنهاج واشار السبكي في جميع الجوامع الى طعنه وادعاه المحلى في شرحه وقال
 الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
 بها وكيفية حال استدلال بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب
 وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام في ادلة الفقه وجهات
 والاهتمام على الاحكام الشرعية وكيفية حال استدلال بها من جهة الجملة والفقه الذي
 هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره بعبارات فقال
 الامام في الحصول والمنتخب هو فهم عن عرض الحكم من كلامه وقال شيخ البواشي
 في شرح الملح هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فهمت ان السمار فوقنا وقال المحلى
 في شرح جميع الجوامع الفقه لغة الفهم وقيل الاسنوي في شرح المنهاج هذا هو الصوت
 فقد قال بهو هري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان الفقه في اللغة
 عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم معناه العلم اذا الفهم عبارة عن جودة
 الدهر من جهة تهنية لاقتناص ما يرو عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
 كالعاصي الفطن فكل عالم فهم وليس كل فهم عالم والمختل في تفسيره مشرقا
 انه حكمة اي علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على ما هي عليه

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
 علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة فخرج به العلم بوجوب الشئ لوجوب
 انقضى او بعدم وجوبه لوجود الثاني لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن احماد في
 المنهج الفرعية بعد الشرعية والاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبب
 والبيضاءى المكتسب بعد العملية والامام والاروى وصاحب تفصيل قيد الاحكام
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروى
 الشريفة فى التوضيح على تقيديهم وزيادة ابن احماد قوله بالاستدلال فتقبا فقنا زانى
 فى التلويح واورده على تعريف القوم للفقه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
 الاحكام محل الجمع المحلى باللام على الاستتراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا
 لخروج بعض افراد العرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على نقابهم كابى حنيفة
 وبالكسره والندى لى لى لى لى من ذلك البعض فبعض الاحكام لى لى ان
 ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم به هو والكاسل من العيين مسائل
 فاجاب رتبة وقال فى ستة وعشرين لا ادرى ولا اعلم والمطلق اى مطلق الاحكام سواء
 كان بعضا او كاملا محل الجمع المحلى باللام على ان يفسر فلا يطرده اى لا يكون التعريف
 مانعا عن دخول غير المتعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الاول
 التفصيلية لان القيد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
 بالليل واجيب عن الايراد باختيار الشئ الاول بانه لا يضر بثبوت الادلة
 اذ ليس المراد بالعلم هو الحصول بالفعل بل التيقن لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
 الملكية اى الكيفية الراسخة لا استخراج جميع المسائل الشرعية فيجب التخلّف عن

فعليه العلم لا يستقبل الطبيعة بل في وقت وجوده حاله التي بها يمكن الانسان من
 استنباط كل مسأله اذا التفت وجميع اخطاها وانت الموانع فلا يميز لا ادري عند علم الانسان
 وجميع اخطاها وجوده والموانع مع حصول تلك الملكة بها الجواب ذكره ابن احياء في
 المنقذ والمختصر والقناه اهل في شرح جميع اجواب ورده صدر الشريفة في التوضيح وتعبه
 التفتلاني في التوضيح و اجيب عنه باختصار الشق الثاني في ان المراد بالادلة
 في تعريف القوم للغة الامارات المفيدة فكل من انقضى الى العلم بوجوب اهل
 بالاحكام المجتهدة لا القطعية او الامم منها وان كانوا لا يطقون الدليل غالبا الا على
 القطع ومن ثم قيل ان السموات واخبار الاراد والقياس والاستصحاب و
 نحوها ليست عندهم ادلة العقل بل امارات له وتخصيل العلم بوجوب العمل
 بالاحكام الشرعية بوسط العقل اي بواسطة من خواص المجتهدين اجماعا لانقاذ
 الاجماع على ان المجتهدين عليه اهل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
 في تخصيص العلم بوجوب اهل بالاحكام الشرعية قوله مجتهدا لا ظله اي ظن
 المقلد ولا ظله اي ظن المجتهد لعدم اتفاق الاجماع على ان العمل يجب عليه
 اهل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انفراد على خلاف ذلك انه يجب
 عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لئلا يظن المجتهد شي ولم يقل ولم يفيت به لم يجب
 الاتباع فيه على مقتله فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب
 له جوب اهل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب له بموجب اهل بموجب ظن نفسه
 ولا ظن مجتهده بل يقتضيه ان لا ينفي الى علم عدم جوب اهل بالظن عليه اجماعا
 بل يجب عليه اهل بموجب قول مجتهده فيجوز بموجب اهل بموجب قول مجتهده

في تعريف القوم للغة الامارات المفيدة فكل من انقضى الى العلم بوجوب اهل بالاحكام المجتهدة لا القطعية او الامم منها وان كانوا لا يطقون الدليل غالبا الا على القطع ومن ثم قيل ان السموات واخبار الاراد والقياس والاستصحاب و نحوها ليست عندهم ادلة العقل بل امارات له وتخصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بوسط العقل اي بواسطة من خواص المجتهدين اجماعا لانقاذ الاجماع على ان المجتهدين عليه اهل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة في تخصيص العلم بوجوب اهل بالاحكام الشرعية قوله مجتهدا لا ظله اي ظن المقلد ولا ظله اي ظن المجتهد لعدم اتفاق الاجماع على ان العمل يجب عليه اهل بموجب ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انفراد على خلاف ذلك انه يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لئلا يظن المجتهد شي ولم يقل ولم يفيت به لم يجب الاتباع فيه على مقتله فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب له جوب اهل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب له بموجب اهل بموجب ظن نفسه ولا ظن مجتهده بل يقتضيه ان لا ينفي الى علم عدم جوب اهل بالظن عليه اجماعا بل يجب عليه اهل بموجب قول مجتهده فيجوز بموجب اهل بموجب قول مجتهده

حتی لا تقل مثل من قال وهو صاحب محکم الاصول بعدم المنق بانه حکما
 از منقولون المجتهد ولجب العمل عليه ای علی المجتهد کذا لک ای شل المجتهد
 منقولون واجب العمل علی مقلدا ای متعلدا المجتهد فہما ای المجتهد والمقلد سنیان
 ای مثلان فی وجوب العمل بالمنقولون لافرق بینہما قل بکرت اللہ آبادی اقول حامل قولہ
 ای قول لبناری ان مستندا المقلد بالآخر فی الحقيقة ہوں المجتہد والقول انما یکون مستندا
 لکونہ منظر عن الظن فلہذا لو کشف علی دلی ظن المجتہد ولم یعمل بہ یجب علیہ الاتباع نعم
 یلزم علی ارادة العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیہ بقولہم العلم بالاحکام الشرعیہ فی تعریف
 الفقه ان یکون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای
 بالاحکام حفظ فلا یکون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من
 الفقه وان من الفقه بلایب الا ان یقال فی دفعہ انه ای ہذا التعریف رسم
 ای تعریف بالعرضیات لا بالذاتیات فیجوب علیہا للآزم فلا یتلزم ان یکون
 الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لا بد من لزومہ للفقه ولا شک ان
 العلم بالاحکام الذی ہو الفقه حقيقة یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یلزم ان لا یکون
 العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من الفقه وقیہ
 ای فیما قبل لرفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز بالوائزم المحمولة
 لا بالوائزم التحقیقۃ والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازماً فی التحقق والوجود
 العلم بالاحکام لکنہ لیس بمحمول علیہ من ہنا اے مما ذکر فی تقریر الجواب
 الثانی لا یراد بالموارد علی تعریف القوم للفقه علمت اندفاع ما قیل علی تعریف
 القوم الفقه من بابہ المنقولون اے الظنیات اذا کثر الاحکام المذكور

لافرق بینہما
 ای شل المجتہد
 ای متعلدا
 ای حامل قولہ
 ای مستندا
 ای دلی ظن
 ای رسم
 ای فیما قبل
 ای لرفع ہذا
 ای لکنہ لیس
 ای مما ذکر

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول اعادة وكلها من الظنيات
 فكيف يكون ظاهراً فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع
 انه لا شك ان العلم بوجوب بطلان الاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت
 بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظاهراً ان العلم حقيقة فيما ليس
 بتصوره ايضاً كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وليس بتصوره بل الظن
 فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علماً بهذا المعنى حقيقة وقد يرباب باختيار الشئ
 الثاني بما سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية من اولها التفصيلية
 بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثه لان الالف واللام في الاحكام
 للجنس واقل من ثلثه لكن يمنع كون المقلد العلم ببعض الاحكام الشرعية عن
 اولها التفصيلية فقيماً اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم الفاء ومعناه صادر الفقه سمية
 له والمقلد ليس الفقه سمية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من حسن الاجوبة
 وقد احرز اللمدى عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي حروف المتشرعين الفقه
 مخصوص بالعلم احصل بحكمة غالبية من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستلال
 انتهى قال الاسنوي وهو احرزنا من وقد اجاب صاحب المغتصم باختيار الشئ الاول
 بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط بقوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العربي المراد
 في اغلب المواضع الامير الصائفة وبعضهم كصدا الشريعة في التجميع جعل الفقه
 عبارة عن علم الاحكام القطعية للظنية مع ملكة الابتهاط ويزعم عليه
 اس على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
 بخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

الا ترى ان السنة المتواترة التي ثبت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً والتزام
 ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بل الزور عن
 دليل بل الدليل والى على خلافه فانه اذا خرج علماء عن الفقه فام علم بيد علماء منه
 وجعل العمل اخلاقاً في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور
 مع العمل كما ذهب اليه بعض مشايخنا كغفر الاسلام اليزودي في اصوله
 بعيداً عن الحق جداً لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من
 العلم والعمل والان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملاً واما اصول
 الفقه لقبها اى من حيث انه علم علم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مصفاً فهو
 اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد
 الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية
 بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
 الفقهى فهو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسانئها اى مسائل
 تلك العلوم المخصصة او ادا كانها اى ادراكات تلك المسائل فلفظها
 الكلية التى تذكر فى المقدمات كقوله قولنا فى تعريف اصول الفقه علم بقواعد
 يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم للاحود
 بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشيرة فانها مركبة من الوحدات
 التى لا تمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب لا فصل الا اى وان كان له
 جنس فصل لزم تعدد الدلائل لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب
 كان لجنس فصل يكون لذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير محمول

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيره اذ ادراكها
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع اشئ متحد هذه والاجزاء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلهذا اتحاد التصور
والتصديق فظاهر والملاذ كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علوم بالقورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوم ما
لتصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق معهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويمثل ان يكون معناه على المذهب الحق
فواحد ازعماد مذهب اليه المتأخرون من انما متحدان كونا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات بسببي على كون العلم عبدة عن
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلفت اسماء العلوم
فقليل اسماء جنس موضوعه لمجموع المسائل البعثة بها الصادقة على ما في اذنان
كثير من الناس در بمانيزه ومنتقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس اليك من غير اعتبار
حضوره في الدهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفظ المنتشر واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسما العلوم اسما جنس ظاهرا من دخول الالف
 اللام والاضافة الذين من خواص الجنس الى هذا جنس القاضى تابع الدين الجكى
 قال وجعل اسم الجنس اولى من جعل علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
 محمد بن ابي اسحاق في التقرير وروى عليه ابن الهمام في التوجيه بان العلم هو المركب الاضافى
 يعنى اصول الفقه لا هو الا نأخذ اللام على الاصول على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان
 لا يفيد الاكون اصول الفقه من اسما الجنس لاكون اسما سائر علوم اسما جنس وقيل
 ليست باسم جنس بل بالعلم جنس موضوعه متعين بالعين الذمى والمتوحد بالوحدة
 الذمينة واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والاعتين قطعا اذا افقه مثلا
 اذ خصا اشخاص كثيرون فماني ذهن كل واحد منهم يكون نفسا لا محالة فلو لم تكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على ماني ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما اتاحل قليم
 الحال الواحد لشخص في محال متعددة لم يكن هذا التعيين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم
 الا ان يكون مساويا تعينا بتعين غير شخصى ولعل المحقق الشريف الجرجاني على اننا اعلام
 الاجناس في كروا بن ابي اسحاق في التقرير وكذلك اختلف في اسما الكتب لكن قال جلال الدين
 الدواني في شرح التهذيب ان اسما الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتاويله الى ان
 حاشية عليه قلنا انقلب العلمية في الاعلام الجينية كما ساءه لاسد وثالثا للشغب
 بالضم ودره اللغوية فانه وجد في بعض الالفاظ علم المعارف حول بهما المالحف
 تكون ذلك البعض مبتدأ اذا حال في النصح من الكلام وغير معروف بعد انضمام علم
 اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلم الجينية كالعديل التقديرى وليست الفرة
 متعقبة في اسما العلوم وقيل بل اعلام بتخصيص موضوعه للشخص المعين المستان

علمه في كتاب
 شريعة وادب
 ابن الهمام
 سنة ١٢١٠

عن غيره لاكثر فيه الا لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة منه فلاكثر اذا
لم يوجد اكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التوير والوجاهه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتفى اقول فيه اى فى هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه من
اسباب الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق
على جزو من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله المتى
هى اجزائه فينبغى ان يكون البیت علم بشخص يمين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الحكى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة فى نفسها
نحو الاربعه المتى ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركب من اجزاء
مختلفة كالسكنين الذى ركب من الخل واسكر الذين هما مختلفان بالايه لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق اشئ على البعض من اجزائه
الشخصية ناصه ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعه والسكنين وظاهر ان الاربعه
والسكنين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا يلزم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم
يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقة بالكل فى الحقيقة والاسم على واحد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا ماء وبالحمله
فالمقصود نفى اللزوم لانفى الصدق مطلقاً ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم
صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تنافى فيها
عرفاً او اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير متغير فى العرف لكن شكل تزيده المسأل

يتلحق الأفكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
 تغير الجزر والكل وهذا يستلزم تعدد الأسى وهو ينافي كون الاسم علم شخص واحداً
 من هذا الاشكال محمد بن الحسن الأشعري بمير بادشاه في التيسير شرح التمهيد بان الموجود
 في كل زمان شخص معين وياتزم اشتراك الاسم وتعدد وطعه بحسب تعدد الأزمنة
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة اى
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالاً اى من حيث الاجمال لا من حيث
 التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير ليس من الاصول حتى
 اى الادلة الاربعة مشتركة في الاصل الى حكم مثل عـ يعنى كل واحد
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها والكل هذا الاشتراك
 لم يتجدد علم الاصول بتعدد الموضوع ومع كون الادلة الاربعة موضوعات له والا
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعات لعلم واحد بشرط تمايزها
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة
 حيث الاصلان مسئلتا جديتهما التى هى حقيقة الاصلان لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
 فى العلم عن موضوع وقيدوه بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلوا فى انساب
 من اى علم هى فقال ابن الهائم فى التمهيد والبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد الفقيه
 ليس منه اى من اصول الفقه ورحم الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه
 بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس بمسائل الفقه
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسألة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم المكلفون

ومحمولها حكم شرعي اذ معمولها محجة - المعنى اى معنى محجة الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاها اى يقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
هذه اى فنى ما قبل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس قد ع
الجمعية اى تنفع على جميعها فانها مالم يكونا مجتمعين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع
ليس نفس الاصل فجميعها امر بالعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
جمعية الاجماع او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لافرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم بجمعية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتكرد
من الفقهاء كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس
ايضا من شرائعها اى من ثمرات الجمعية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسره هذا القائل بجمعية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاها
لان تفسير الشئ لا يجوز بالمشارك واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاها فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب ان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالاولى المؤيد للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ايضا ابن الهمام في التحريم ليست جمعية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لان الفقه وان
غيره لا يخاف اى جمعية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى ببيتية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضرورى لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد
ان يكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة من ذلك العلم والضرورى ليس كذلك فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سكر قوله انها
ضرورية دينية اى من حيث الان يعنى استدلال من المعلوم على العلة فلا نسلم بانها

على قوله من قال القائل
ابن الهمام

اى من حيث العلم ليعنى الاستدلال من العلة على العلول فمخو زان يكون حجية الاجماع
 او القياس باعتبار علولهما وهو وجوب اهل بالمسائل الاجماعية او القياسية بدئية و
 باعتبار علمتها نظرية فقولنا انها ضرورية مطلقا من مخو زان يكون هذه المسئلة مطلوبة من
 حيث العلم لاس من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى لا يسمع في
 نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
 هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التمهيد وهو في
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
 الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان
 عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتبقى في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة
 فقهية بل حجية ضرورية دينية وبالحكمة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه اشار بقوله بل
 الحق لانه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنهما من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة
 اى كما ان حجيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير السراج في التقرير ما حاصله ان
 ابن الهمام فيما كتبه على الهدى مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
 حجة والايمان واجبا انتهى لكن بخلافه بظاهره وما ذكره فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس لاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب والسنة لذك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المتفقرة الى العلم

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة المبدئى في نظر الاصولى تقرره في الكلام وشهرة بين
 الامام بخلاف الاجماع والقياس لهذا القرضوا بما ليس بثباته لمحكم بنا انتهى الا ان الجلبى في شدة
 التلويح وفق بين قوليه بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
 الكلام حجية بالنظر الى اثباته للاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
 كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولى فيه
 حظ فينبغى ان لا تعرض الاصولى بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب السنة
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغى ان تعرض بحجة الكتاب السنة ايضا بهذا الطريق
 اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولى لمجيبتهما اى حجة الاجماع
 والقياس فقط لانهما اى الاجماع والقياس كذا فيهما الشغب والنزاع
 حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخارج في ثبوت الاجماع فأكبر واجمته
 وخصمه واودوا اتباعه من الظاهرية واحمدنى رواية بالصحة والزيدية والامامية بضرورة
 الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجة القياس وقوع الشغب فيهما يفضى الى الشغب في
 المسائل الاصولية لانهما مبينة عليهما منست الحاجة الى التعرض بهما واما حجة الكتاب
 الكتاب والسنة فتتفق عليه اى اتفق على حجة الكتاب والتذكير لكون الحجية مصدر رادف
 المصدر يحوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
 عند الامة كلها بخلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في الحصول
 ان سلة حجة الاجماع والقياس من هوى الفقه وتبعه الاربعون في التحصيل وصاحب العمل
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فلي بهذا يكون موضوع اصول الفقه الاولاد والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التوضيح ثم التفت الى ان الملوك وذهب الجمهور الى ان موضوعه الاولاد فقط والاحكام
 ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام من
 وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصويدي تصوير الاحكام والتنقيح اى تقسيم
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فيقسم الحكم الى
 الذميمة والرخصة لتفسيرهما الى اثبات ان مثل هذا الدليل يثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة محل الدليل
 فالاعمال التى تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة استلزاما الى الدلائل ففى المقصود والاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
 التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وبما من علمه يدرك فنية اى فى هذا
 العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى بما لا قصد تبيينها
 لمعرفة الاحوال وتوحيها اى اصلا لا لغاية المقصودة من العلم بل بذهاب
 ايمى الهام فى التحريم وهو طريق الامدى وصاحب ليدلج وغيره ما وهو المشهور كما فى التحريم
 وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحج العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
 الشافعية وصدر الشريعة من االى انها موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب
 الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هى الاولاد فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع
 كل علم هو اشئ الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصول
 فى علم الاصول لا يخرج عن احوال الاولاد الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
 حللتها وكيفية اثبات الاحكام الشرعية منها على وجه كل كانت هى موضوع علم الاصول

انتهى من شرح المصنف

وقال شارح القاضى محمد بن محمد بن انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون مطلب علم او طلب ظن فيسي نظر او قد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسي نظر او هذا صحيح الامام امي امام الحرمين في اشغال وقول الالدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الالدي في الجار الافكار او القاضى ابني بكر الباطلاني ان النظر هو الفكر اي جازم مراد فان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن معبود اولهم بعيد الحج بين التعريف البطل والحقوقي والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء احد وقال ابن الهمام في التعمير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة لبيادي بهتوان الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف

تجالتقاناً في التهذيب وغيره ترتيباً لمعقول التحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اوله الواجب وهو المعرفة الالهيّة قبل هو الفقه والعقائد المذاهب فانظر
ومقدمة اوار الواجب واجبة واقفاً وتوسط لفظ الادارة من مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجباً لا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكاة وهو ليس بواجباً مسألة البسيط
لا يكون كاسباً لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسباً لان العارض لا يقبل الكسبه اذ كاسبه البسيط او مركب الاول باس
لما مر ان البسيط لا يكون كاسباً والثاني امان يكون ذاتياً او عرضياً او مركباً والاوّل
باطل والاّلم بق البسيط المكتسب بسيط بل يكون مركباً والثاني لا يفيد الكسبه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الدليل والخارج خارج جهولا
يفيد الكسبه مسألة المائة لماثلت اعتبارات الاول اخذنا مع العوارض قسمي مخلوطه
بشرط شئ ولا خلاف في وجوده في الخارج والثاني اخذنا بشرط التجرد عن العوارض فمحمّد

۱۷
 واپس لکھو گی
 قریح المغان
 جراتیں ایں جہ
 فوٹوں ان لگان
 کہو کہوں کو فوٹو
 فدا آخرت و فوٹو
 فوٹو لہو لہو
 دلی بہ لہو لہو
 فوٹو لہو لہو
 لہو لہو لہو
 لہو لہو لہو

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

ثلاثة اجزاء لان اجزاء الواحد مشتركة بين الاثنين فلا يكون الوتر ثلاثة اجزاء والالحم يكن الضلعان
 مساويين من الوتر فمثل دعوى السامري وكذا يكون الوتر اثنين بالسواء
 الذي هو مثل السامري والاربون من المقالة الاولى لكتابي فليس دعواه ان كل مثلث
 قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
 وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركبين من اثنين فلو كان
 الوتر ايضا كذلك لزم المساواة بل يكون الوترين هما اى من اثنين والاثنين
 فيبطل الجزء فلزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون كل مثلث متساوي الساقين
 وهو الصورة الكمية على ما بين تقريره في عمله فلهذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متساوية متناهية
 في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
 الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة باها
 بل يتماثلان اى يكون بينهما تماس يكون اسط من بينهما فصلا فمثل كمال ابو علي بن سينا
 فثبت وجود الهيئة المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
 السامري فى تقريره ليس عن زلايكا يوجد مسئلة المعرف بالكسر عند الاصوليين
 مانع الى اليه اى الدخلى فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج من
 افراد المعرف بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرح اى
 المانية والعكس اى الجمعية والمعرف الجامع المانع هو احد الاصوليين كما فى المنتظم
 وقال القاضي حصة فى شرح المختصر احد الاصوليين باميزه اشئ عن غير انتهى وجميع
 الاربعة من المنع والقصر المعارض على التعريف باعتبارها عاقلية دعوى كما ان التعريف لا يكون
 فيل في تصور محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلاثة من حيث هو موهول من حيث تضمنه عاقلية كونه

حذروا وما ادعوا جاهلا ولا غافلا بل للمورد من اقامته الدلائل عليها فيكشف في جوابها اى
 جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعته التعريف فكلما ادعى التخصيص فيكون الجواب
 في جوابه ان يقول لا نسلم التخصيص وهو اى التعريف حقيقة عند الاصطلاحين بل عند المنطقيين ان
 كان التعريف بالذاتيات وهو ان كان التعريف بالضرورة مثل الخمر ما لا يتبدل
 بالزبد ونحوه ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعروف بانفع مثل الصغار الخمر وقفا
 التعريف لفظي لا لاهل ولا يمتنع عند المنطقيين مقابل اللفظي وما يطلق بالتحقيق على تعريف اشئ
 بعد العلم بحقيقة وجوده في نفس الامر والاسم على مقابلة في النوعين التعريف لما يقتضى كتحريف
 الماهيات الحقيقية والاسم كتحريف الماهيات الاعتبارية والذات فيكون فهمه اخلاقي
 فهو الذات بمعنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل لا لا يعقل ثبوت الذات اى
 لا يكون ثبوت الذات لعله ونقص هذا التعريف بالامكان فانه لا يصدق عليه انه ثابت
 لممكن من غير مله اذ لا مكان بالغيب مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
 لوازمه قال ابن الحاجب في المنهج والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للزبد وكجمعية
 للانسان ومن ثم لم يكن شئ حداثا تيان وقد يعرف بانه غير عقل وبالترتيب العقل انتهى والمراد
 بالترتيب العقل ما يتقدم على الذات في العقل وقال القاضى عضد في شرحه ونهاية تخص بحجز
 الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورده لا يهمل الاكتساب بالتعريفات والمورد
 الامام الرازى والقائلون بعبادة التصورات ان تعريف الماهية ما ينضمها او باجزائها وبجوانبها
 ونقصانها الماهية بنفسها و اجزاءها اى اجزاء الماهية بتحصيلها للحاصل اما
 على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء من نفس الماهية فكلها لها واما بعض
 الاجزاء فلا يعرف به الهاتى والعوارض خارجة من الماهية فلا تنضم اليها اى

لا يقول بالامكان
 بل بالجمعية

بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريف
 والجواب اننا لانسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصديق المتعلق
 بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها طمحا اذ اذنت به الاجزاء وقويت
 هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع انفصل هو الواحد
 الموصل الى الصيغة الواحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا كمن اجمالا
 بان تتصور تلاحظ لما هو واحد واحد وهو اى الصورة الوحدانية الكاملة وتذكير لضمير المذكور في
 والامان المصحح في تاويل الجمل وهو مذكر الحق وهذا كاسى في التعريف بتحصيل امر وهو
 الجمل لم يكن هذا الامر حاصل اذ الحاصل كان مفصلا وذا بطل فتدبر لعلنا نشارة الى ان
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد الجمل بسبب انفصاله على مذاهب
 من قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فاما في حيز اخفاء قال ابن السامع في التحرير فالحق
 حكم الاشرافين لاكتساب الحقيقة الا بكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير اهلج في التقويم
 لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع اكتساب التصورات وانها هي من قبل
 الضروريات اختيار طريقة الاشرافين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعروف
 اراد ان يذكر الموصل الى التصديق فقال قد الدليل لغة الموصل بنفسه الذكر كما في ارشاد
 وما فيه ارشاد كما في التحرير وذكر الامدى في الاحكام ما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى اللطاف هو
 انما نصب دليل في التحرير هو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر اليباع واصطلاح
 الاصولييين ايضا كما في التحرير يمكن التوصل بعينه النظرية المطلوبة خبري كذا قال الامدى
 في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن السامع في التحرير وفي الاصطلاح فليكن التوصل
 بذلك انظر الى مطلوب خبري مراده انظر الى ما على طريقة الاصولييين كما يورد في كلام ابن مريجة

في التقرير فتكون التوصل شال لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
 عن كونه دليلا لما كان التوصل يمكننا بقوله بل يصح النظر اقراره اذ كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
 على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان ليلا عند المنطقيين
 قوله الى المطلوب خبري اقراره عن الوصول الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس مطلوب
 خبري وفي المعتمد النظر فيه هو تحضار احواله التي لها دليل في المطلوب كالحادث والامكان انتهى
 كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصح النظر فيه باعتبار اخطاء حدوثه وهو كالحادث
 القياس على الحادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله
 صانع الى المطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو نتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصفى قال
 القاضي حاضني شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
 حادث له صانع وقال بن الهمام في التحوير وهو مفرد يكون الحكم عليه المطلوب كالعالم لو اوسط
 وقال تلميذه ابن سير الحجة في التقرير بن الحسن بن قول للمدعي الدليل في عرف اهل الشرع بجميع
 محكمات عليه خبري الشكل الاول هو الاصل انتهى والمطلوب خبري في التعريف اعم من ان يكون
 قطعيا او ظاهريا وقد بين الدليل لا قطع فيقيد المطلوب خبري باطلاق اوزاد لفظ العلم قبله يقال الى العلم
 بمطلوب خبري ولذا حمل السيفي للمدعي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على حصول اعتقاد
 الماصد على العرف لا اصولي فتكون التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في محله
 وقول لاسنوي في المنهاج ويسمى الظن لما لا دليل له الا انه اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى
 المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مجتمعة اى متوقف على التثنية اى ثلثة امور موضع المطلوب
 ومجموعه الواسطة بينهما ادلالت في الانتاج من واسطة واثبات ما استخراج منه المطلوب على طرفي
 المطلوب خبري لا كلام فيه الا ان يحصل منه ظن من الامور الثلاثة فوجبت المقدتان احداهما من

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من بواسطة ومحمول المطلوب ومنهبتا اى من اجل
وجوب المقدمات في انتاج الدليل فالمنطقة هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون
جبهة لقوله قولان والعائد هو التفسير في قوله عنه واذا ذكره للاشعار بان البينة التركيبية جعلتها قولاً
واحداً فتقول آخرهاى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو متبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلى فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك فكلما انظر
عند المضغ والفرس يتحرك فكلما لاخلف عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكلما لاخلف عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب كثيرة ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والثقيل وهو بيان مساواة الضرع
لاصل في علمه الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الخمر حرام للاسكار والنبذة
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان البينة حرام بواسطة ان المساوى قضى في علمه الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذلك قولاً آخر فيخص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء وتشيل فانما ليسا بنتجين لذا يتمايل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
اى للقياس خمس من قسمة من الانتاج عند العقل واما مساواة كما يشكك الرابع والقياس
الشرطى الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور كقصة القرية ان يعبر حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيلون فيقال كل انسان حيوان كونه
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان كحجره محال الكبرى ثم يعلم بثبوت اى ثبوت
فلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان للاخض اى شئ الاخر
كالكتاب او الجسم كلاً اى جميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى بعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا محال الصغرى فيلزم من نهين علمين واما علم

لغة البري

العلماء قالوا بالاسلام

تكون كل كاتب الانسان او بعض الحكم الانسان ولم تزل كل انسان حيوان اولاشي من
 الانسان يخرج تليق ذلك الحكم انما كل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اى كذا
 بعضا بالضرورة فيلزم فيما قلنا به كل كاتب حيوان اولاشي من الكاتب كجواب بعض الحكم حيوان
 او بعض الحكم ليس كجواب بل اني الصورة الاولى من ايجاب الصغرى كذا في الصغرى لا يربط العلم
 الا في مساواة طرفي الكبير يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبير ليس الصغرى لان النتاج لان الصغرى لو كانت سالبة اليضا عند المساواة ينتج النقيض
 فان سلب احد المتساويين فيلزم سلب الاخر فليس الا وسط المساوي لا كبير من الاصغر فليس
 سلبا لا كبير الا الصغرى لا شي من الانسان بل من كل فرس صايل يلزم من لا شي من
 الانسان بصايل ليس ينتج يعتمد عليه لانه اى النتاج الذي هو مفهوم من الكلام مما هو
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة
 اجنبية وهي كون سلب احد المتساويين فيلزم سلب الاخر او كون الحكم المتساويين واحد
 وقال اوستاذ الاستاذ مولانا بجز العلوم هذا انما يريد عليه بوقيد بقيد لذاته والا لا يستتبع
 فصل نظر لان التقيد بهذا التقيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فام
 التمام في التقرير لم يقيد به وبموضع آخر فقيه به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس
 مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فلا ينتج مع افتقار ايجاب الصغرى
 نحو السلب وكل ليس بـ ج ينتج مع مثله انثنية ليس بـ ج وكل ليس بـ ج فرد ينتج ان
 انثنية فرد ويجاب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب
 بدون للاحتمال شي اخر موزع مع عقد الوجهم اى العقد محال على وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبير اى كبرى القياس لذلك لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ شئ بان يقل عنه كل ليس بكل شئ يصدق عليه
 ليس به فان لاحظته اى لاحظت ايهام المورد وذلك الثبوت فى الصنف ايضا
 ولا سلب فى الصغرى بل ليعاب سلب تكون الصغرى موجبة سالبة لعموم
 لاسالته والا اى وان لم تلاحظ ذلك لثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت
 الاوسط فورة ان الكبرى حاكمة بان كل يصدق عليه الموضوع فلا يعمون لم يعلم ان الصغرى
 ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور فى ذلك الموضوع بل ناعلم
 ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس يصدق و الصورة الثانية من الصور خمس
 ان يعلم حكمه بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد متفق وهو الاكبر في محال الكبرى
 ومقابلته اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب السلب للآخر اى شئ الاخر وهو الآخر
 كله اى كل افراد الآخر وبعضه اى بعض افراد الآخر في محال الصغرى فيعلم سلب
 ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراد عن شئ بالآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم لكن ذلك
 اى كلا او مضاهيا مل كما هو شان البدييات الخفية فانتاجه بدوى خفى كما قاله الشيخ المتكلم
 فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاسب ان لا اتلج الا
 بالاقول معنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان اتلج البوائى من كلين المذكورين
 ههنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول
 فان الشكل الثانى يرتد اليه بعكس الاكبر والشكل الثالث يرتد اليكس الصغرى اليكس الكبرى
 وهما صغرى وجب الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل لارتداد البوائى الى دليل
 على عدم اتلج البوائى مطلقا بل على عدم اتلجها بالاقول فالبوائى منتج بتال او اذ التدت
 الى الاول منتج بتال لان اللزوم اى لزوم النتيجة للمؤولين لا مطلقة اجنبية اى منتجة

عن مقدسي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف بحيث ان يكون هذا اللزوم مع متعلقات
من اشكال الاول وغيره ولا ينقص بالشكل الاول محله واما في الانتاج اللازم النتيجة للقولين لا بقدمته
اجنبية هو اهم من ان يكون لا مقدمته سوى مقدسي القياس املا كما في الشكل الاول او لا مقدمته
اجنبية سوى مقدمته القياس وان كان مقدمته غير اجنبية فكس الكبري كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافية اي لا ينافي
انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا مقدمته اجنبية منها او يجوز ان يكون الانتاج
فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمته غير اجنبية والصورة الثالثة من ظهور نفس ان
يعلم بثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدا او
احدا لثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاطراف
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً بل
يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم التقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احدهما الامرين خفيس
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احدهما لمرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر ولا يعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو للاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الاجزائياً موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان يصنف بها

في صدق بيانها لم يذكره هنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس التي اشتملت
 الملازمة بين اثنين كطلوع الشمس وجود النهار بانه متى وجد احداهما وجد الآخر كما
 قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فيسجد فيجدي في هذا القياس وضع المقدم اي
 وقوعه وحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن شمس طالعة وضع التالي كما قلنا في المثال
 المذكور فالنهار موجود والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم والتالي او يتحقق الملازمة مستلزما لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم
 للمقدم والمقدم لزوم له فحق اللازم من المقدم والتالي خلاف المفروض لا يحسب اي
 لا ينتج وضع التالي وضع المقدم بجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملازم الذي
 هو المقدم ولا يلزم من تحقق الملازم تحقيق الاخص في الرقعة بالعكس اي بعكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي او يلزم من رفع اللازم رفع الملازم ولا يلزم
 من رفع الملازم رفع اللازم كجواز اخص الملازم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم وادرك
 على قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم باللازم
 اي رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم
 بجواز انتقال اللازم بمعنى يجوز ان يكون انتقال اللازم كرفع التالي تسجيلا فادراك
 وقوع اي فرض وتوقع انتقال اللازم تسجيلا كرفع التالي تسجيلا جازعا لم يبق اللازم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتقال الملازم من انتقال اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقائه اللازم اقول في رفع الابرار الملازم حقيقة هيست
 استلزام الانتقال اي انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود
 المقدم في جميع التقادير بوقوع المقدم فواقت الانفكاك وهو اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقائه للزوم فان الامكان ان يكون في هذا الوقت داخل في جميع
 الاوقات ففرض عدم قيام الزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض انه الزوم
 فهذا المنع اى منع استمرار الرفع الرفع يرجع الى منع الزوم بين المقدم
 والتالى وقد فرض الزوم بينا حلا خلف فتدبر لعل اشارة الى ان التعبير في
 القضية الشرطية الضرورية الكلية الزوم على جميع المقادير الممكنة الاجتماع مع العدم و
 يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء يستلزم الاجتماع مع المقدم ففرض عدم قيام
 الزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون في مانع الزوم من هذا المنع لا يرجع
 الى منع الزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المناقاة
 بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اى في
 الصدق والكذب معا فكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق فقط مانعة
 للصح وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط مانعة للخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق و
 الكذب معا صحيحة فليزوم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتعقل النتائج
 فامناقاة اذا كانت في الصدق فقط فيجوز وضع كل رفع الاخر والا لازم صدقا ولا ينتج
 رفع كل وضع الاخر ليجوز ارتقاها واذا كانت في الكذب فقط فيجوز وضع كل وضع الاخر
 والا لازم كذبا ولا ينتج وضع كل رفع الاخر ليجوز اجتماعها في الصدق واذا كانت في الصدق
 والكذب معا ينتج وضع كل رفع الاخر وضع كل وضع الاخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى
 الاستثنائى المفصل كما ان الرابطة هى القياس الشرطى الاستثنائى المتصل مستثلا
 السهنية بضم السين وفتح اليم فقرة من عبدة الاصنام يقولون بالتنازع ذكره الاكابر
 في شرح الطوايع وقال الرومى في شرح الطوايع انها طائفة منوعة الى سومات

من مبدء الفياض واذ اتم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
تفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى من جوهرية عام وهو الله تعالى على ما نقله
الحق الطوسي في شرح الاشارات او نقل الفاعل كما هو المشهور وصحاحنا اى من علم اشهر
يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرضى
في المحصل انه اى العلم والعقيدة اى عقيدتنا نظرية عادة الله تعالى بدون غل نظر خلافا
للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا خلافا للكماء فانهم يقولون بالوجوب عدا والنظر وان
لو يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من نظر كما هو مذهب المعتزلة
لان اى الشأن ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم
عقيدتنا نظرية بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة واللاح الوجوب قال الكاشى في المحصل
شرح المحصل ما حصل ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في
شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال لا يستلزم نظر
للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد وروبان منلوها الوجوب على دون العقلة انتهى وذكر الامام
الرازي في نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهب ان حصول العلم عقيدتنا نظرية باجرا لاعداد
الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر يصح بتضمن العلم وفسوا انهم من ملازمة العلم النظرى للنظر وفروا النظر
بالتردد في اتحاد العلوم الضوئية فمخن نقول بهذه الملازمة وايضا قالوا كسين البصرى وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبنا
خلاف الجبره انتهى قال السيف لادى في الجبال الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر يصح
بتضمن العلم بالنظر فيه انتهى وبالجمل فذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان كما
من اللزوم الوجه الثالث فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم انقل فهو مذهب لعل مرادنا

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب ببعض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر يدخل في الوجوب عند الحكماء ولا يدخل للنظر في الوجوب عند الامام بل هو عند بعض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفا في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق حيث قال بعد ذلك مذهب الحكماء هو اختيار الامام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضى عضد في المواقف يشتر بالفرق حيث قال ههنا مذهب خرافته الامام الرازي هو انه واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اى باختياره الامام من الوجوب بعد النظر انشبه بالحق فان حصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية بان يكون اشئ كذا لا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازماً للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافي لوجود الاشياء كلها من الله سبحانه هذا اى خذوها حفظ المعلقة الثانية من المقالات اثلث التي في المبادئ في بيان الاحكام قيل في بيان مبدئيهما ان موضوع علم الاصول هو الالوهية من حيث كونها مثبتة لاحكام فني متعلقات الموضوع وفيها اى في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحكم الذي صدر بحكم منه كما ان الثاني في الحكم والثالث في الحكم فيه وهو افضل الرابع في الحكم عليه وهو المكلف لاحكامه الا من الله تعالى بجمع الامة كما نص عليه الاسنوى في شرح السهلج وابن الامام في التحرير وافر ابن اسميل حاج في التفسير لاحدنا اى عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ مثل قول البيهقي والتوضيح وشرح المنقحر العضدي وغيره من غير ان يقل حاكم عند المتفرقة

المقالة الثانية في الحكم

والحق ان المستزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه محرفا لبعض الاحكام الكلية
سواء رويها الشرح ام لا ثم لابد حكم الفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيما
انما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفقر الوقوف على
حكم العدالي وروا الشرائع وانما الشرائع مؤكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة بالنظر و
منظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثمة معاني
وكان محل النزاع بمعنى واحد اقصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويبين محل النزاع من بين
فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال واهل تسبيح اى صفة نقصان وهذا موافق
لما نص عليه الامام في المحصل وبنهاية العقول غيرهما من كتبه البيضاء وى في المنهاج والطول
والاسنوى في شرح المنهاج والسبكي في حجج الجوامع وابن الهمام في التوحيد والقاضى عضد
المواقف والقوشجى في شرح التجريد وصدور الشريعة في التوضيح والتفتازانى في شرح المقاصد
اشباههم من عامة الاصوليين والمكلمين وذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المحقق والآثار
عضد في شرح المحقق مقامه بالاجرح في فحله وما فيه حسن او بعبارة ملائمة الغرض الدنياوي
ومناخسته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى طاعة الغرض الدنياوي في مخالفة
اى منافرة ومخالفة الغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب
في المحقق والقاضى عضد في شرح المحقق والمواقف والقوشجى في شرح التجريد والتفتازانى في شرح
المقاصد وذكر ابن الهمام في التوحيد مقامه متعلق المديح والذم في محامدي العادات وذكر الامام الرازي
في المحصل وبنهاية العقول وغيرهما من كتبه البيضاء وى في الطول والمنهاج والاسنوى في شرح
المنهاج وفي السبكي في حجج الجوامع وصدور الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرة لكن كلام القدماء

ومن ههنا اى من اجل ان احسن وانجح لا يستلزمان حكما فى العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد ومن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على رسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية ومن
بعض النسخ كالاهمية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافه على رضى الله عنه
وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بافضل ويقولون ان الائمة اثنا عشرة ائمة وخلفاء
باحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم تبايع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء ائمة ضبطه ابن كولاوا سمعاني وغير واحد وهو الجارى على الائمة
وقد اكثر تكلم الكرامية محمد بن ابيهم وغيره من الكرامية فنحكي فيه ابن ابيهم وجبريل بن
هم كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشايخهم وزعم انه يهين
كرام ابو جنى كرامته والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ صحيح كريم وحكى هذا من
اهل بستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعاني فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقبل كرام قال الذبينى فى ميزان
الاعتدال قلت بنا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والحمد سوا عمل فى
الكرم او لم يعمل والمد اعلم انتهى وذكر اسما حفظ ابن حجر فى لسان اليزيدى ان وقرات بخط الشيخ تقي الدين
السبكي ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام ففهم ابن وكيل على انه بكسر الهمزة
وتخفيف والتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن وكيل بوجه قوله وابن كرام قال
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على المد تعالى بعثة الرسل فى بعض الشروح البرهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخواج والثوية وغيرهم كما نص عليه لاندى فى الاحكام لكنه لم يسم الامة وابن كرام

في المختصر خص المعترزة والكرامية والبراهمة بالذكر وشي عليه شارحه القاضي عند فاته
 اى الحسن والفتح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البدعة ولعل الكفر يوجب
 الحكم بالوجوب واحترمة مثلاً من المدعى والشارع وكانت الافعال اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حساب فضل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعترزة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او كل كما يشر
 كلام الامامى وابن الحاجب القاضي عند منه اى من حسن الفعل او قبح ما هو
 ض ورسى وهو ما يكون حسنة او قبحه معلوماً بالبراهمة بالانظر بدون الاستعانة بورود
 الشرع كحسن الصدق للنافع وقبح الكذب بالضرار قليل في حاشية شرح المختصر
 لميزاجان رد على المعترزة ومن يذودهم امر الاخرة اى شان الآخرة وكون
 وادوار الجور لا سمع سمع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة جهلاً ان ما
 زعمت المعترزة وغيرهم ان حسن بعض الافعال اقبحه ضرورى بل اذ الدليل يدل على
 خلافه وهو ان الحسن والفتح عبارتان عن استحقاق الثواب العقاب في الآخرة وشان
 الآخرة مسمى ليس يعقل فكيف يكون الحسن والفتح عقليين اقول من قبل المعترزة ومن
 يذودهم في الجواب العدل وهو وضع اشئ في موضعه واليصال الحق الى المستحق
 واجب عقلاً اى بحكم العقل لوجوب العدل عندهم اى عند المعترزة ومن يذودهم
 هم قبح المجازاة اى بحسب جزاء الافعال اذ العدل ليس باليصال الشر الى المستحق
 واليصال الشر الى مستحقاً وذلك اى المجازاة كاذبة كقول العقل بان فاعله يتحقق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب في الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان

لمعنى القول
 في الآخرة

لأننا قالون بالاطلاق الاصح فافعل احسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنة بغيره وهو لم يبق عندنا
صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصا قبيحا وكذا اقلح المنسوخ ثمر من الخفية كالبني انصو
الما تيردي وكثير من مثل الخ العروق من قل ان العقل قايستقل دون الاستعانة بورد
الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الخفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبيحا لا بما لم يدرك العقل
فيه حسنا او قبيحا فلا يتصل بعقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
هؤلاء الخفية ولذا قال ابن اميرالحلج في التقرير في اهل البيت قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الخفية قليل عيين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
وعند المعتزلة كثير غير عيين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بهما يتبع
من الكذب والفساد ونحوهما حتى يجب عدمه على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعه عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي
عن ابي حنيفة لا يعد راجدا في الجمل بخالفه اى لا يكون احدا من العقلاء
منعوا في ان لا يعلم خالق بل يكون معذبا ان لم يعلمه لساكنى اى يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياح فيما اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روى عن
ابى حنيفة انه لا يعد لاحد بعد مضي مدة التامم اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العامل في
علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة المسكين في تنبيه القلب بذلك
وذلك الذي يختلف لا يمكن تحديده فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان في
 مقابلة الاحسان بالاساءة لتفصل لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالفتح وبجمله الحكم بحسن على الاحسان
 لمصلحة عامة وجود الذات و بالفتح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما للذات
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فتفصل الكلام الى رعاية
 المصلحة العامة بان اكل من التمدن وغيره يفتق على حسنها وانما يضرنا لو اذعننا
 انه اى كل واحد من احسن وفتح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
 هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وفتح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
 بالاساءة لذات الفعل بل لتفصل المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يفرز بل الدعوى
 اى ما دعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من احسن وفتح على الشرع
 سواء كان ثبوت لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى اجواب
 منع اتفاق الظاهر على انه اى كل واحد من حسن الاحسان فتح مقابلة الاحسان بالاساءة
 منا حكمه تعالى بان لا نسلم اتفاق الظاهر عليه لا يمسنا هذا لا نقول بالاستلزامه
 اى كل من احسن وفتح حكما منه تعالى على الكلف بل نقول ان ذلك اى حكم
 بالسعي من شرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقليته احسن وفتح واستدل على ندره بحجته
 دليل مؤلفه هو ان هذا المستوى الصديق والكذب في حصول المقصود
 بان يتحقق حصول مقصوده على كل تقدير بين الصديق والكذب فمقتضى العقل الصديق
 وترك الكذب لامحالة فاثبات الصديق ليس الا بحسنه فعلم ان حسن الصديق ذاتي وفيه
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصديق والكذب في نفس الامر
 من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود محسن لانه اى الشأن لكل منهما اى لكل من

حاشیتہ الی ضعف بقولہ واجب ان هناك ای فی الکذب لعصمتہ بنی و انقاذ بری البری من الخلق
عن الکذب حتی یلزم مختلف الخ من الخبیر بل الکذب باق علی قبحہ لاسن فیہ صلا و وج فاعلم
ہنا لیس الحسن الکذب بل نصفه موصفت للفاعل و ہونا اضطرار لکتاب حدیثین اما
الکذب لہی تحصل عصمتہ بنی و انقاذ بری و اما ترک الکذب الذی یفرض الی الظلم علی النبی و
قتل البری و اہو ہونا و اقلما الکذب ففی الکذب الکتاب اقل القبیح لان الکذب صلا حسنا
بل لا اضطرار سقط لذتہ و العود الی الایہون موجب لہ و الی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ من اتلی ہدایتین فلیتخر الیسوا و لذلک قال الفقہاء من دفع فی انوارہ و علم انہ لا خلاص لہ
منہا الا بالقاء نفسه فی ما مغرق لہ ان یغرق نفسه لان اہلک نفس لیس جرم بل لہ
مالک لا محالہ و الصبر علی الفرق ایہون من الصبر علی نفقات النار قبل فی حاشیہ شرح
المحصر لیزاجان یرد علیہ ای علی ہذا الجواب ان ہذا الکذب واجب و کل
واجب من یدخل الکذب فی الحسن و الحسن عند الخصم لایكون الا ذاتیاً فہذا
حسن ذاتی فلما جامع مع قبح الخبیر لیس الکذب حسناً لانہ ارتکاب لاقول القبحین
القول فی دفعہ لیس حسن الکذب ہنا بالذات بل بواسطہ حسن عصمتہ بنی و انقاذ بری
بالعرض فکان حسنہ غیرہ و الحسن لغیرہ لایتنافی القبح لذاتہ و ہذا محض قولہ
الضرورات تنہی المحذورات یعنی لایل عود ضروری فی الحسن من الخطور یقبح بواسطہ
دفع الضرورة فیما لہ بذلک الخطور معاملة المباح علیہ الا کم انہ ای الشان یتلزم القول
بان کلا منہما ای من حسن الخبیر کما انہ کل واحد منہما لایكون بالذات کذلک
لایكون کل واحد منہما بالغیر و لعلہما ای لعل الثانیین بالحسن و قبح الذہین یدلہم
ای کون کل واحد منہما بالغیر و ہذا ای ہذا الا لہم او ما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والتي كما يكون بالذات يكون بالنسبة لو كان لها أي القائلين بحسن وتيقن الذاتين
 المنفصل عن إيراد النسخ بانه لما جازان يكون أن بالذات قبهما بالغير أنكن انقلاب الوجوب
 المحررة إلى الوجوب المتري إلى أن الكل بالذات كان قبهما بالذات صار حسن
 انقلابا فكان مباثا في بعض إشرافه ولما زال استلزامه لذلك لم يبق على وجه فصله لما
 بعده على أنه أي الدليل الذي ذكره الأشاعرة ونهله جواب ثان عن دليل الأشاعرة بالظلال
 لا يتم على الجبائية القائلين بأن حسن الفعل وقبحه ليس بالذات لفعل بل صفة اعتبارية و
 لا يتم علينا أي على الحقيقة القائلين بالاطلاق العام أيضا وان تم على جمهور المعتزلة فإن
 الدليل انما يطل كونه كل واحد منهما مقفلة الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
 مقضى اعتبارا وحقيقة ينكرون المحررة وقالت الأشاعرة في الاستدلال على كون حسن
 وتيقن شرعيين تائيدا لو كان كل واحد من حسن وتيقن ذاتيا لاجتماعه للتقيضا أي حسن
 واللاسن في مثل قولنا اليوم لا كذب بن عدنان لا يضر لا يخلو من الصدق والكذب لئلا كان
 يمنع التقيضان فان صدق الكاذب صدق الكاذب من عدم الصدور والكذب عنه في العفليس مستلزم
 الكذب الصادر في الصدق بالحس أي كذب الكاذب من عدم الصدور الكذب عنه
 في عدم مستلزم الصدق والمراد بالصدق هنا عدم صدور الكذب عن صدق من والكذب قبيح
 والملازم حكم اللازم لمزوم الحسن من لزوم التيقن فلو لم اجتمع الحسن والتيقن الذاتين في
 الكلام اليوم لا كذب من هذا وجه متاهتان ضرورة ان يقع لاسن هذا تقرير الدليل على طبق
 ما قرره القاضي عسقلاني في شرح المنقورة في الأبرار في حاشيته لئلا يكون الاستدلال على ما بينه
 التماسا في شرح الشيخ والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذب لمزوم اتفاقا والكذب
 معاصم قوله فكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في أن

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال المشيخ في الاشارات الشريفة اخل في القدر
 اى التقدير لا تسمى بالعرض بل بالفتح والفتح داخل في القدر ولا بالذات هو الخير ولما كان
 وجوده بخير متوقفا على وجوده شره فليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
 فلهذا قدر الشر واحد وكان المقضى الى الشره افتا يدبره المنع بسلام اشجع في الاشارات
 وبنيته المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البدع المفسدة لا تسمى شررا في نفسه من حيث هي
 كيفية ما ولا بالقياس الى علتها الموجبة لانها هو شر بالقياس الى التماثل لفساده امر جها وكذا
 انظروا الزنا ليس من حيث هو امر ان يصد ان عن قوتين كالعصبية والشهوة مثلا بشرى بها
 من تلك الكيفية كما لان ليكن القوتين انما يكونان شررا بالقياس الى المعلوم والى السياسة
 المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة من ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو تقدير تلك الاشياء
 كما لو انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديبها الى ذلك انتهى بانما يعلم منه ان المقضى الى الشر
 لا يلزم ان يكون شررا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شررا بالعرض وكذا حال ما يقضى الى
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يحاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
 عضدى المواقف والآهري في حاشيته شرح مختصر من ان هذا الدليل لا يمتنع على من يقول
 ان الحسن هو العارى عن جميع دجوه الفج لانه لا يصدق الحسن عليه سوا كان صادقا او كاذبا
 لان فيجبه الفج اقول هذا الجواب بالمنع يربطه الى الالتزام المذكور سابقا
 من ان الحسن والفج كما يكونان بالذات يكونان بالخير فان حسن الملازم وان لم يكن مستلزما
 لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا فجه يستلزم فجه بالعرض فاقدم فانه وثوق
 قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والفج شرعين ذلك ان فعل العبد لا يطلع
 صاير بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يرتفع جانب وجوده على غير

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق بما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افاد
الوجود للغير فكيف يفيده العبد يمكن الوجود للقصد بالتوضيح ما قاله بكرت الاله ابادى وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف يتحقق فائدة خلق القدرة لتعقيد ان يكون للعبد خصم
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعسك ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كل متبعض ارادة كلية وادراك
جزئى متبعض ارادة جزئية فالعبد يختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجئ بحسب العلم الكلية العقلية التى متبعض بها الارادة
الكلية ففى انبعاث الارادة الكلية مجبور وفى انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك فى الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف فى الرسالة السماة بالفطرة الالهية
هى فى مهول غامضة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية موجبة وفى العبد لصيد
الامر الجزئى مباخرية قوية كالتمثيل الخاص اشوق الخاص الارادة الخاصة ومباخرية قوية
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها مسان جزئية والاخرى مدركة بالعقل كونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امور جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادئ الجزئية القريبة لان العبد فى الفعل الجزئى
بالنظر الى المبادئ القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا يجدى اى الفعل
تفاديق العصا اى قطعات العصا المكسوة مثل ابيض نسي كثير النفع والعربى قطعات
العصا المكسوة فواند فلهذا يقال ان هذا الفعل من تغاير قطعات عصا قالت الاشاعة فى الاستدلال
على كون الحسن القبح شرعين رابعا لو كان كل من الحين القبح كذلك اى عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا يحض جعل الشارع لم يكن البارى متاخرا فى الحكم اى فى الامجاب

لقد ذكرنا فى الفطرة
الالهية ما ذكره المصنف
فى الرسالة السماة
بالفطرة الالهية

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظر الى الحكمة والحال انه حيث نذراى حين عدم العتبة قد كمال لهم اى الناس
العلة بنقصان العقل وخلفه للسلك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا
كانت عقوبتنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل فتجوز كانت الدلائل الدالة على حسن الفعل فتجوز
معفية علينا فانما معذورون ولهذا العلة قل الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد المرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين
بالعذاب لتلايحذر الناس ويقولوا انما معذورون ويكون للناس بيان العذر على المعجزة
واقول ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقيح عقوبة
وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم ونحن اى مشر
الحقبة لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعذلة الظاهر
بشئنا الحكم قبل البعثة وعلى المتأريدية وهو رشح العراق القائلين بان العقل قد قبل
فى ذلك لبعض حكماءه تعالى ايضا فخصهم بما اى المعترلة للجواب عن الدليل المذكور
العذاب لمعهم من الآية بعذاب الدنيا كما عقوب به المقدمون من مكذبي الرسل
بدلالة السياق اى بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى ولو اردنا ان نهلك قوما
امرناهم فيها ففسقوا فنهضنا على القول فدمنا فندمير اى اهلكنا فنعنى الآية اننا معتمدين
فى الدنيا حتى نبعث رسلنا وجواب المعترلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يجيدى ايضا فان الآية
لمدلت على انه لا يلقى بحكمة ورحمة اىصال لعذاب لا دنى على ترك الايمان واشكر قبل
تبيينهم برسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
اولى والمعترلة اولوا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى لعقل رسول باطن

وقد انكره المسلمون وعلى ان معرفة الله تعالى واجهة وقد حده الحشوية وان المعرفة تاتى بالا
بالنظر وقد منعوا الصوفية وان بالا يتم الواجب لانه هو واجب لكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الديني ولذلك اختلف في بطلان اعمام ان وجوب النظر من القضايا اللفظية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلي طريق اذ ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غير
وقره القاضي محمد في شرح المختصر النعم القدوة القائله لا يجب النظر مالم النظر في نفسه
اننا لانهم ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اى وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب شامل له وغيره اعمام من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشريعة نظر المكلف في المعجزات اوله ينظر ثبت في الشرع
عنده اوله ثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقتها له وليس ذلك اى وجوب
النظر قبل النظر وثبت اشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه استحتمل التكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق واصلى عاقل لان الغافل من لا يعلم الخطاب لتنازل
عليه المكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه للمعية التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيق التكليف
واصل ان الغافل عن التصو لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المقترنه
في دفع هذا الجواب باننا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال الرسول النظر لا امتثل امره
بالنظر مالم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اى المكلف ان يعتزم عما لم يعلم

[illegible]

واجوبه فله ان يتخ عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامثال ما لم
 امتثل امركا بنظر لكان هذا القول مجمل من المسامحة اى يجوز فيلزم الانعام
 اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل من ارجان فى حاشية
 شرح المحقق توضيحه ان افهام الرسل ان كان جائزا بالنظر الى الاول والنظر لكون الله تعالى لا يوقع
 لطفا وعادة كيف وان اراة المعجزات واجبة على الله تعالى لطف
 بعباده عقلا عند المعترلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
 عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يفتوا ان عادة الله تعالى جارية بآراء المعجزات
 للكافرين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعترلة ثانيا انه
 اى الحكم بحسن الواقع لولا اى لو لم يكن عقليا لم يعتنم الكذب على الله تعالى
 اذا امتنع الكذب على الله تعالى ليقع الكذب للفتح للاشياء عقلا على هذا التقدير يثبت فتح
 الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما الفتح الشرعى فلا يتصور فى حق تعالى لترتبة على النور
 الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يعتنم اظهر
 المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب قبل معناه جازا الكذب على النبى المنزه للمعجزات
 فينسند باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتد من الكاذب اما
 على المعنى الثانى فلا يثبت على قوله فلا يعلم امر من الشرعية والجواب عن هذا الدليل انه
 اى الكذب نقص قد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
 بعينه نقص النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب قد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
 النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
 فى الافعال كالكذب اظهر اسجوة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

قد مر انه لا يمتد من الكاذب
 فوجب ان لا يمتد من الكاذب
 معنى الكاذب كالمعجزات
 معنى هذا ان المعجزات
 على ما كان من ان
 عقلا فانما من
 الملكات وهى
 شارة وادب
 فلهذا فلا يلزم ان
 انما
 يكون من ان
 يجوز ان لا يمتد من
 كذا
 قوله هو العادة
 اذ لا يمتد من
 امتد من ان
 انما هو من ان
 وافتى
 من ان
 * * * * *

انكره الاشاعة وحمل ما في الواقع ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالجبل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح تعطل المتنازع فيه لذى
 يحسن استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى يختار في الافعال فيستحق على فعله المدح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح تعطل المتنازع فيه بل الى القبح للمقابل الحسن
 صفة الكمال وهو عطل بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح
 المتنازع فيه لا يكون في غير الاختيارات فمنعنا باننا لانعلم جوع نقص في الافعال الى
 القبح تعطل المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ما بنا في الوجود الذاتي
 الذي هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك لما في او فعلاً من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص يكون الكيف المتنازع للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقلية وعد الفعل المتنازع للوجوب لذاتي
 من القبح تعطل المتنازع فيه لاسن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اى يكون ما
 ينافي الوجوب الذاتي كيف كان من استحالات العقلية اشبهت اى اثبت كون الكذب
 نقصاً مستحيلاً تصافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولا يستندون
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعة القائلين بجواز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصى امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الامتناع مذهبنا
 اى الخفية ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
 تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً عندهم امتنع تعذيب
 الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في نقصية وهو خلاف
 مذهب الاشاعة وقوامه ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب لا ينقص غير تمام

قال الاشعري على المتنزل اسي الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية الحق
اعني بطلان حكم العقل الى المذهب باطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون
العقل حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان العقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم
على العبد انعم عليه ونفي حكم العقل في خصوص هذا قال الباقر في حاشية شرح المختصر
ان المردو بالمتنزل هو الانتقال من مذهبهم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام الشرعية
اصلا الى موافقة المختصم وتسلم ان العقل جاكم في بحلة انتهى وقال اسيد في حاشية
على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد الباطل ما وبيان فساد ما بين المسلمين
يعني وجوب شكر المنعم كون الحكم لافعال العقل قبل اشرع التين هما من فروعا معتبرا
الظهار سقوط كلامهم في عوض بناء على ما سلم سقوط كلامهم في اصلهم انتهى شكك المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند انحصار ليس هو
معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن تقابل نفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن استحقاقات العقوبة والعزم الى انحصار احسنه كذلك وقال لاسنوي
في شرح المنهاج ليس المراد بالشكر هو قول تعالى الحمد لله رب العالمين والشكر لله
تعالى ونحوه بل المراد اجتناب استحقاقات العقوبة والالتيان بالاستحقاقات العقلية
والانعم هو الباري سبحانه وتعالى انتهى فتبين ان المراد بالشكر صرف العبد بحسب
ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر في مطالعة مصنوعات وامح الى
المتقى او امره ونفس عليه اسيد والابري وميرزا جان الشيرازي في حاشيتهم على شرح
المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة في التوضيح
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البرودي عن القواطع وهو طلب لفظة

من أصحابنا إلى ان الحسن واقع ضربان ضرب يميل بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر الثمينة وفتح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من أصحابنا إلى حقيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليسيل الامام محمد بن الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ^{عليه} ^{سنة} على من هذا الشئ
في مختصر ابن الجاهب والمنهاج والتحريم وغيره بأنه اى بان اشكر لو وجب
عقلا لو وجب لفائدة والا كان عبثا واعتل لا لوجب العبث ولا لفائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اى عن الفائدة لان الفائدة الماطلة منفعة او دفع منقصة
والد تعالى منزله عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا لانه اى اشكر
مشقة على نفس لاعتبارها فيه واما مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد فى الدنيا
واما فى الآخرة فلا لانه اى الثان لا مجال اى لا طاقمة للعقل
فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذا ما ذكره السيد فى حاشيته
على شرح المحقق بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل باهر اك
حسن بعض الافعال الموجب للثواب والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخرية فكيف
يسلمون عدم المجال باستقلاله لنتى بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من
كون العقل حاكما باحسن وليس كما هو اى التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بتسليم ما ادعاه المعتزلة القول بأنه اى الثان لا مجال للعقل
فى ذلك الآخرة ^{متمشك} اذ تسليم كون العقل حاكما لتسليم المجال له ^{عليه} انه
اس اثبات لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

لقد ذكره في هذا المتن
الى ان العقل هو الذى
يكبر على ما هو شاكل
الاجابة على هذا المتن
على قولنا ان العقل
يتفكر فى ما هو شاكل
لما هو شاكل له
فانما هو الذى لا يدرك
بالعقل اقول فى الجواب
عن هذا الاستدلال اخذا
ما ذكره السيد فى حاشيته
على شرح المحقق بقوله
قيل فيه نظر لان المعتزلة
لما قالوا باستقلال العقل
باهر اك حسن بعض الافعال
الموجب للثواب والثواب
فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخرية فكيف يسلمون عدم
المجال باستقلاله لنتى بعد
تسليم ما ادعاه المعتزلة من
كون العقل حاكما باحسن وليس
كما هو اى التسليم معنى التنزل
لان معنى التنزل القول بتسليم
ما ادعاه المعتزلة القول بأنه
اى الثان لا مجال للعقل فى
ذلك الآخرة اذ تسليم كون
العقل حاكما لتسليم المجال له
عليه انه اس اثبات لو تم هذا
الاستدلال لاستلزم هذا
الاستدلال عدم الوجوب

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجبر في عدم
الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شيء بالوجوب لفائدة آه والظاهر من التعليل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشار الى انه يمكن ان يقال المتعزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلنا فيمسح قطع النظر عن صحته المتفرض عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشتقة
لا تنفي الفائدة بل اجاب خر عن الاستدلال حاصله ان قول لم يشكر شكر شقة مسلم
لكن لا ننعم ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما تكرر الصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى
فان العطايا جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء اي المتن الصلب البلاء ياجح
بليتة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فلا يؤمنون
لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية السبل والمتعزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعزة
على مقتضى دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه لعب في الدنيا بان الفائدة
تقسم الى جلب نفعه ودفع مضرة وانه اے اشكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بذكره اے بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك
اے كل شيء كان يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعلى من اقامت المتعزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما وجوبين او لا بانه اے الشكر تضمن
في ذلك الخين فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لا يكون الا بصرف القلب الجوارح الى ما خلقا لاجله فيكون الشكر قبل اشرع بدون
 امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغيا اذنه والتصرف في ملك الغير بدون
 اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويحجب عن هذه المعارضة بهذا الوجه باناسلما ان
 الشكر قبل اشرع وان كان تصرفا لغير الاذن الشرعي لكن لان السلم انه تصرف بغية
 الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن العقلي وهذا الاذن اذن من الله
 تعالى فان العقل رسول باطن عند المعزلة على انه اى التصرف في الشكر مثل
 الاستقلال بجدار الغير والاستصباة بمصباح الغير فلما انما الحاجة الى الاذن فيها
 فكذا الحاجة الى الاذن في الشكر لم تقصر اما ملك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه
 اى الشكر على نعمه يشبه الاستعانة بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون النعم قدر
 يعتد به بالنسبة الى ملكية النعم وعظمية وثانيهما ان لا يكون شكرا مما يليق بمنصب النعم ونعم الله
 الفاضلة على العبد ليس لما قدر يعتد به بالنسبة الى عظمية وملكوته والشكر الذي يفعل العبد
 لاجلها لا يليق بكبريائه لانعم عز هذا الشكر انظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر
 عالم فشكله كشل فقير تصدق عليه ملك عظيم يملك لبلا وشرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة
 من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من
 نسبة القيمة لخزائن الملك فطفق الفقير لشكره في المحافل العظيمة باشارة الاصح
 الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك واعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم
 يليق هذا بمنصب ملك الملك يعد استهزاء فالشكر يشبه الاستهزاء وكما يشبه الاستهزاء
 فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر لم
 يقل انه استهزاء لانه من دفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن ذلك مما يعد

استهزاء و کان فی صورتہ فہیہ سور الادب یجب ان یحجز عنہ و ذلک کما قال الاشعری
ان اسماء المدفعی لے توقیفیۃ لاحتمال سوء الادب فیہ بناء علی جواز منہم
یعنی منہ غیر مقصود فیہ سور الادب قابل انتہی و هو اے المذكور نے
المعاذتہ بالوجہ الثانی ضعیف لانا منع الکبیر باننا سلم ان کلماتیہ الاستهزاء
ہو حرام فان المعتد عند اللہ بالخلاف بالنیۃ المخالصة فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعلیم فی الجملة بالنیۃ المخالصة فهو فی البتہ وایضاً لاننا سلم ان اشکر
یشہ الاستهزاء فان اشرع و رد لوجوب اشکر و کیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشہ الاستهزاء اذا شہیہ بالاستهزاء قبیح و البقیح
لا یكون واجبا فتدبر اشارۃ الی الدقت مسئلۃ الخلاف لاحد من اہل
السنۃ و المعتزلۃ القائلین بان احکم من الشرع او یقتل فی ان الحکمو وان کان
اسی احکم فی کل فعل قد یمّا عند اہل السنۃ فان احکم عنہم عبارة عن خطا
اللہ الازلی القدریم مستعلق بافعال المكلفین اقضاء و تنمیز او احکم حادث
عند المعتزلۃ لان احکم عنہم عبارة عن الوجوب و الحرمة و غیر ذلک و ہذہ الامور
مطلیۃ بسبل حادثۃ بارادۃ العبد عنہم فتكون حادثۃ فیکون احکم حادثا
لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ اسے بسبل ارسال الرسل بعض منہ
اسے من احکم بخصوصہ اسے من حیث انہ خاص یعنی لا خلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنۃ و المعتزلۃ فی ان احکم یجوز ان لا یعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان احکم قد یمّا عند اہل السنۃ فاکل متفقون فی عدم احکم
ببعض من احکم بخصوصہ وان افرقوا بان الاشاعرة و جمہور الخفیۃ قائلون بانہ

في شرح التلخيص المصنف بهذا المذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والجميع ان
الآل في الافعال التحريم وهو ذهب على دأمة من اهل البيت وذهب كل من
منهم ابو حنيفة وفي التفسير لا يدرى الاصل عند الجمهور المحرمه واليهما فيه عند الشافعي
الاصل هو المحرمه في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
صلى الاسلام في اصوله ان بعدد ما شرع الاباحه في الافعال الكائنه
في الاموال كالبيع والاكل مثلاً واليخطر في الافعال الكائنه في الانفس
كالقتل وقطع العضو والابلام بالضرر والتعرف على الفروج مثلاً فقتل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اى دللت ملك الادلة على
ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ما دون فيه عند اهل الاباحه ا و
ممنوع عنه عند اهل الخطر وقوله فقتل غير قوله اما الخلاف المنقول آه وهو
جواب سوال من رتق قوله انه لما تحقق اذ لا حكم عند الاشعة قبل اشرح فكيف
يصح عنهم القول بان الآل الاباحه او المحرمه لان كلام الاباحه او المحرمه حكم ولا حكم
قبل اشرح وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد اشرح بالادلة السمعية لا قبله
وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل اشرح واما المعتزلة فقسموا لافعال الاختيارية
وحى الستة يكن البقاء والتعيش بداً ونهاً اى بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلاً في البقاع التي غزار اليها غير الفواكه والثمار لا يمينها
غزار اليها الفواكه والثمار في التفسير اشارة الى ان الاختيارية هي ما ليس
المشهور الى ما تدارك فيه قبل اشرح جهة محسنة اى موجهة

على قوله في التلخيص
الى ان لا يدرى في التلخيص
الاصوليين ان لا يدرى
في التلخيص ان لا يدرى
في التلخيص ان لا يدرى
في التلخيص ان لا يدرى
في التلخيص ان لا يدرى
في التلخيص ان لا يدرى

للمحل وجهت مقبحة اسی موجبة للقیح لیخذه الی افعال یوجد فیها طریق یتقنی
 اقل بعبارة حسنها او قبحها فینقسم ما تدرک فیه تلك البجته الی الاقسام
 الخمسة المشهولة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه یعنی
 لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان یشتمل احد
 طرفیها من الفصل والترک علی قبح اولاد علی اثنی الاول اما ان یشتمل الفعل علی القبح
 فیه محرمه اما ان یشتمل الترک علی القبح فیه واجبة وعلی اثنی الثاني فاما ان یشتمل احد طرفیها
 علی حُرِّ اولاد علی التقدير الاول اما ان یشتمل الفصل علی کف من فیه مندوبة واما ان
 یشتمل الترک علی الحسن فیه مکروهة علی التقدير الثاني وهو الذی لم یشتمل واحد من الفعل
 والترک علی حسن فیه المباحة والی ما لیس كذلك اسی الی ما تدرک فیه
 جهة محسنة او مقبحة یعنی قسموا الافعال الاختیاریة الی افعال تدرک فیها جهة محسنة
 او مقبحة والی افعال لا تدرک فیها جهة محسنة او مقبحة ولهم اسی مستندة
 فنیة اسی فیما لیس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحۃ اسی
 عدم الحسج وهو قول مستندة البصرة وکثیر من الشافعیة واکثر الحنفیة
 لاسیما العراقيین قالوا واسبی اشار محمد فیهن یدوب القتل علی اکل الميتة
 وشرب الخمر فلم یفعل حتی قتل بقوله خفت ان یموت اثم الان اکل الميتة
 وشرب الخمر لم یحرم الا بالنبی عنهما فجعل الاباحۃ اصلاً وایحیة معارض النبی
 کذا فی التقریر شرح التحریر فی شرح المنہج لاسنوی فی مباحثه عند
 المقررة البصرة وبعض الفقهاء اے من الشافعیة والحنفۃ کما قال فی
 المحصول والمنتخب انتی تحصیل الحکمة الخلق اے خلق الاستیلاء

والافعال د نفعاً للعبث یعنی لو لم یکن الاشیا مسباحة فانت حکمت
 الخلق وقائدة التي هی نفع الخیر اذا فانت الحکمة صار الخلق جنباً فالاباحة
 لتفصيل الحکمة وتفصيل الحکمة لدفع العبث فقولہ تفصيلاً مغفول له لا باحة وقوله دفعا
 مغفول له لقوله تفصيلاً وربما يمنع الاستلزام من عدم الاباحة وفوات
 حکمة الخلق مستلزم للعبث بخلاف ان الله تعالى خلق الاشیا لم يشترها الخلق
 فيصير فيثاب عليه تفصيل الحکمة فينبذ دفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر
 هذا الموضع بقوله قلنا معارض بان ملك غدير وعلقه ليصير فيثابا حتى وشبهه الثاني
 وعنده في شرح مختصره بقوله واجوابا لمعارضة بان ملك الغدير محرم المقر في كل
 بان خلقه لم يشتره فيصير فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتفى فاستلزم
 المختص اے حکمتہ وثبوت الحسج صفة حکم اشراج وهو قول معتزلة
 بغداد وبعض الحنفية والمثاقفية كما في التقرير وهو مذہب طائفة من الامامية
 وابن ابی ہريرة عن الشافعية كما في شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
 في ملك الغدير بغیر اذنه یعنی لو لم یکن الاصل الخطأ بل یكون
 الاصل الاباحة يلزم التصرف في ملك الغدير وهو الله تعالى فان الاشیا
 كما ملك الغدير اذنه وقد تدر في مسئلة شكر المنعم بان یجوز ان یكون فيه
 اذن عقلی وقد یكون بالتصرف في ملك الغدير بدون الاذن جائزاً اذا لم یحقق
 المالك منه بذكره بالتصرف كالاستصباح بمصباح غدير والاستقلال
 بمجره الغدير ولا رد علیهما اسی علی القول بالاباحة والقول بالخطأ
 انه كیف یقال بالاباحة والخطأ لعقلیین فهل اشراج وقد فوضنا

هذا قوله على ما في المتن
 ال الاشياء في القرآن
 اذ ما خلق الاشياء
 لم يشترها الخلق
 فيصير فيثاب عليه
 تفصيل الحکمة
 فقولہ تفصيلاً
 مغفول له لا باحة
 وقوله دفعا
 مغفول له
 لقوله تفصيلاً
 وربما يمنع
 الاستلزام
 من عدم
 الاباحة
 وفوات
 حکمة
 الخلق
 مستلزم
 للعبث
 بخلاف
 ان الله
 تعالى
 خلق
 الاشياء
 لم يشترها
 الخلق
 فيصير
 فيثاب
 عليه
 تفصيل
 الحکمة
 فينبذ
 دفع
 العبث
 وذكر
 ابن
 الحاجب
 في
 المختصر
 هذا
 الموضع
 بقوله
 قلنا
 معارض
 بان
 ملك
 غدير
 وعلقه
 ليصير
 فيثابا
 حتى
 وشبهه
 الثاني
 وعنده
 في
 شرح
 مختصره
 بقوله
 واجوابا
 لمعارضة
 بان
 ملك
 الغدير
 محرم
 المقر
 في
 كل
 بان
 خلقه
 لم
 يشتره
 فيصير
 فيثاب
 عليه
 فلا
 يلزم
 من
 عدم
 الاباحة
 عبث
 انتفى
 فاستلزم
 المختص
 اے
 حکمتہ
 وثبوت
 الحسج
 صفة
 حکم
 اشراج
 وهو
 قول
 معتزلة
 بغداد
 وبعض
 الحنفية
 والمثاقفية
 كما
 في
 التقرير
 وهو
 مذہب
 طائفة
 من
 الامامية
 وابن
 ابی
 ہريرة
 عن
 الشافعية
 كما
 في
 شرح
 المنهاج
 لئلا
 يلزم
 التصرف
 في
 ملك
 الغدير
 بغیر
 اذنه
 یعنی
 لو
 لم
 یکن
 الاصل
 الخطأ
 بل
 یكون
 الاصل
 الاباحة
 يلزم
 التصرف
 في
 ملك
 الغدير
 وهو
 الله
 تعالى
 فان
 الاشياء
 كما
 ملك
 الغدير
 اذنه
 وقد
 تدر
 في
 مسئلة
 شكر
 المنعم
 بان
 یجوز
 ان
 یكون
 فيه
 اذن
 عقلی
 وقد
 یكون
 بالتصرف
 في
 ملك
 الغدير
 بدون
 الاذن
 جائزاً
 اذا
 لم
 یحقق
 المالك
 منه
 بذكره
 بالتصرف
 كالاستصباح
 بمصباح
 غدير
 والاستقلال
 بمجره
 الغدير
 ولا
 رد
 علیهما
 اسی
 علی
 القول
 بالاباحة
 والقول
 بالخطأ
 انه
 كیف
 یقال
 بالاباحة
 والخطأ
 لعقلیین
 فهل
 اشراج
 وقد
 فوضنا

لاحکم اے ای العقل بحسن ولا یفصح فنیہ ای فیما لا تدرک فیہ جہۃ
 محسۃ اوقبۃ کاکل الفواکہ لیخنے ان الکلام فی فعل لا تدرک فیہ جہۃ محسۃ
 اوقبۃ فلو کان ذلک بفعل مباحا وخطورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسۃ او
 مقبۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحتہ او بظہرہ عن هذا المفروض
 جمیع بین المستنافیین لان العنصر من ای المفروض ان لا علم لعدۃ المحکم تفصیلا
 اسی فی منہ فعل ولا ینافی ذلک العلم اجمالا محکم العقل فیہ بالاباحتہ
 او بظہرہ اجمالا بحسب اسلم الاجمالی لاینافی عدم ادراک جہۃ محسۃ اوقبۃ
 تفصیلا وہما لا یدرک شئی تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالتعمیر
 الی کبراہ فانما یعلم فیہما اجمالا لا اشتمالا علیہما ولا یعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم
 متغیر وکل متغیر حادث یعلم جمالی فی قولنا کل متغیر حادث فایہ مثل علی قولنا العالم
 حادث اذا العالم من افراد المتغیر ہذا التوضیح ما ذکرہ التفتازانی فی شرح الشرح خلا
 ما یدکرہ القاضی عنصرہ فی آخر شرح المتعصر وقال القاضی سید زاجان فی حاشیۃ
 شرح المتعصر قول فیہ تال لانه اذا علم العقل بحکم علی الاجمال فی اکل الفاکتہ
 مطلقا فیلزم حکم المخصوص بفعل منہ کاکل فاکتہ الزمان مثلا بضم المعصرے
 اسئلۃ الحصول الی فک حکم کللی لا جمالی البہل من سلیم اللہم الا ان یقال المراد
 حکم الضروری ولا یخفی ما فیہ من نصف انتہی اقول یرج علیہما اسی علی القول
 بالاباحتہ والقول بان خطراتہ لیزم جواز انصاف فعل واحد وہو الذی لم تدرک فیہ
 جہۃ محسۃ اوقبۃ بحسب متضادین وہما الوجوب والاباحتہ او بظہرہ فی نفس الامر
 فان فرض علم اسلم بالحکم فی فعل یجوز ان یکون الوجوب مثلا فی نفس الامر واولا

یتم الاباحۃ او المحظر فیلزم التصادف هذا الفعل بالوجوب والاباحۃ او المحظر فی نفس الامر وهما مکان متضادان ولا ینفع فی دفع الایراد الاجمال والتفصیل لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصیل لا یرفع التناقض علی لقنا وهما الاجمال فی ملة معرفة لانه محل الحكم فالمعروض للتقیین ای المتضادين شے واحد یقتضی کماله لانه لا یلزم التصادف بفعل یحکمین متضادين فی نفس الامر بل حکم فی نفس الامر وحکم فی رسم اهل المذهبین لانه فی نفس الامر لا تصادین الاباحۃ بمعنی عدم الحرج فی الفعل وین الوجوب الثالث التوقف

بمعنی عدم العلم بحکم معین لان شمة حکما معینا من الخمسة ولا ادری ایها واقف وهذا المعنی هو معتد الامام فی الحصول والمختب والبیضاوی فی المنہاج ویشیر کلام ابن الحاجب فی المحقر وقول القاضی حصدر فی شرحه وذكره عبدالعزیز بن محمد بن محمد البخاری فی کشف البرودی قال عبدالقاهر البغدادی وفسر التوقف عندہم اے من فعل شیئا قبل ورود الشرع لم یستحق بقطعه من اللہ ثوابا ولا عقابا والی هذا القول مال الشیخ ابو منصور فانه ذکر فی شرح التاویلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له فی معرفة هذا القسم یعنی فیما یجزان یرد الشرع باباحتہ فبج التوقف فیہ الی ان یشرع الا ان یقدر ما یحتاج الیه البقاء انتہ والتوقف قول بعض کسفة منهم ابو منصور الماتیدی وصاحب البدایة وعامة لیل الحدیث ذکرہ ابن ہبہ الحاج فی التقریر وهو مذہب الشیخ الی الحسن الاشعری والی بکر الصیرفی فی الشافعیة واختاره الامام فخر الدین واجامہ ذکرہ الاسنوی فی شرح المنہاج وذكره عبدالقاهر

لقد ذكرنا في سابق
الكتاب في باب
نعم ان المذهبين
العلم في عدم
الافضل في
نقد في خصوص
ويكون التوقف
بحكم الامام لا بد
منه في جميع
الخصوص كان
ادراكه في ذلك
موجب على ان يكون
العلم في عدم
نعم في جميع
منه في جميع

الہذا دی و ہذا ای التوقف مذہب ابی الحسن الاشعری و ملو و بشر المرسی
 و بہ قال اکثر اصحاب الشافعی قالہ عبدالعزیز بن المحمّد بن محمد البخاری فی کتب البرود
 و قال ابن ابی الدینا فی المشرع ناظر من لہ تعنی فص و اصح من مذہب اہل السنۃ
 ان الاصل فی الاشیاء التوقف حتّٰی یرد الشرع ذکرہ الہیری فی حاشیۃ
 اللاباۃ و فی شرح المنار المصنف قال اصحابنا و امامہ اصحاب الحدیث الاصل
 فیما التوقف و ہو قول الاشعری انتہ فی تعلیقہ ذہابہ شی منہ
 فی ذہاب الباب لان التوقف اصل التوقی فی الامر المسکوت عنہ و ہو مذہب
 ابی بکر و عمر و عثمان و مشاہیرہم من الصحابۃ انتہ و فی اللہ انما ان اصح
 من مذہب اہل السنۃ ان الاصل فی الاشیاء التوقف و الا باقرہ رائے المتزاد
 انتہی و ذکرہ اہل فی شرح صحیح الجوامع و اشار لقولہ اسم اسی المتزاد الی ما
 نقل عن القاضي ابی بکر الباقانی من ان قول بعض فقہائنا ای ابن ابی ہریرۃ
 بالخطر و بعضہم بالاباۃ فی الافعال قبل بشارع انما ہو لفظہم عن شعب ذلک
 من اصول المتزاد للعلم بانہم ما اتہوا مقاصدہم و ان قول بعض امتنا کالاشعری
 بالتوقف مرادہ فی الحکم فیہا انتہ اقلیٰ مورد علی القول بالتوقف ہذا ای
 کون الحکم المعین من الخیر نہ و عدم العلم بان ایہا و ان یقتضی التوقف فی الخیر
 اسی عدم العلم بالحکم نظر الی الخیر بخبرہ و لا یقتضی عدم العلم بالحکم من قاعدۃ
 کلیۃ فلا یبنا فی العلم بحکم ذلک الفعل بالاجمال و بقاعدۃ کلیۃ مجملہ فیکون
 ذلک الحکم مکادا قیما لا یوقوف علی ورود بشارع فلا توقف فتدبر بحلہ
 اشارۃ الیہ و فی الامیراد بان القائلین بالتوقف یتوکلون بالتوقف بالنظر

و ہذا ای التوقف مذہب ابی الحسن الاشعری و ملو و بشر المرسی
 و بہ قال اکثر اصحاب الشافعی قالہ عبدالعزیز بن المحمّد بن محمد البخاری فی کتب البرود
 و قال ابن ابی الدینا فی المشرع ناظر من لہ تعنی فص و اصح من مذہب اہل السنۃ
 ان الاصل فی الاشیاء التوقف حتّٰی یرد الشرع ذکرہ الہیری فی حاشیۃ
 اللاباۃ و فی شرح المنار المصنف قال اصحابنا و امامہ اصحاب الحدیث الاصل
 فیما التوقف و ہو قول الاشعری انتہ فی تعلیقہ ذہابہ شی منہ
 فی ذہاب الباب لان التوقف اصل التوقی فی الامر المسکوت عنہ و ہو مذہب
 ابی بکر و عمر و عثمان و مشاہیرہم من الصحابۃ انتہ و فی اللہ انما ان اصح
 من مذہب اہل السنۃ ان الاصل فی الاشیاء التوقف و الا باقرہ رائے المتزاد
 انتہی و ذکرہ اہل فی شرح صحیح الجوامع و اشار لقولہ اسم اسی المتزاد الی ما
 نقل عن القاضي ابی بکر الباقانی من ان قول بعض فقہائنا ای ابن ابی ہریرۃ
 بالخطر و بعضہم بالاباۃ فی الافعال قبل بشارع انما ہو لفظہم عن شعب ذلک
 من اصول المتزاد للعلم بانہم ما اتہوا مقاصدہم و ان قول بعض امتنا کالاشعری
 بالتوقف مرادہ فی الحکم فیہا انتہ اقلیٰ مورد علی القول بالتوقف ہذا ای
 کون الحکم المعین من الخیر نہ و عدم العلم بان ایہا و ان یقتضی التوقف فی الخیر
 اسی عدم العلم بالحکم نظر الی الخیر بخبرہ و لا یقتضی عدم العلم بالحکم من قاعدۃ
 کلیۃ فلا یبنا فی العلم بحکم ذلک الفعل بالاجمال و بقاعدۃ کلیۃ مجملہ فیکون
 ذلک الحکم مکادا قیما لا یوقوف علی ورود بشارع فلا توقف فتدبر بحلہ
 اشارۃ الیہ و فی الامیراد بان القائلین بالتوقف یتوکلون بالتوقف بالنظر

والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور وعلماء كلمته الله والحب لله الجاني
 عن المعاصي وقضاه حق الميت المسلم كما هو قول صدر اشرعية باختيار
 العبد بخلاف الوسائط في اعتم التاليف وهكذا اقسام القبيح
 فمن اقبح قبيح بعينه سبحانه لا يقبل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
 يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط عنه في المحصنة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو
 حسن نفع كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضاً عن صيانة الله تعالى
 وكالبغ وقت الذار فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
 هو ملحق بالقبح لعينه لم اربمائه في كلام القوم وان كان مثاله النصب فانه اسما
 حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مهددة وصار النصب قبيحاً بالذات الامر
 المطلق مجرى ١٢ عن القسينة الدالة على خصوص احسن من تحسن نفسه
 او غيره فقولوه محبر واحال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
 اختاره شمس الاثمة المسرخسى هذا نقل غير مطابق للاصل فان الشري
 قال والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او التحسن لغيره كما في البدع ظاهر العبارة يدل على
 انه مختار صاحب البدع وليس في كلامه ما يفرض الاختيار حيث قال لما
 يقتضي الامر الاجاب وهو على انواع الطلب اقتضيه اكل انواع الحسن
 الشرعي وهو كون المامور به حسناً لعينه لا لغيره وهو اختيار رس الائمة وقيل
 بل لغيره لشبوه اقتضاه لنته لشبوه الحسن في المامور به اقتضاء

عن الحركات والاشارات المعبرة والمتواضع عليه عن الالفاظ السهلة وبالمقصود
به الاقناب عن كلام لم يقصد اقناب المستمع فانه لا يسمي خطابا وبقوله من هو متيقن
بمعنى الكلام لمن لا يفهم كالتام والظاهر عدم اعتبار العبد الاخير كما معنى عنه
شرح المحقق ولهذا لا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب الى الله
تعالى حشر خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا لله تعالى
فان قيل اذ امر الرسول المكلف بالسيد العبد وجب عليهما المامورية فقد ثبت
حكم الوجوب من غير وسعما فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود وهنا لا حكم
بجواب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامر ما كاشف عن الايجاب
الذي هو حكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل حشر به ما
ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفي
المقدمة قبل اصح وفي شرح المحقق للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي الاوضح
بفعل المكلف مقام قول ابن اكا حجب صدر الطريقة وغيرها بافعال المكلفين به تناول
باللهم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وشعبه وخدمته
وحده اقضاء اے طلبا وهو ما طلب بفعل او طلب الترك وكلوا وحده
منها احتواء وغيره او تحييا اے اباحة فصول الله خلقكم وما تعملون
ليس منه اے من حكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف لكنه ليس فيه طلب بفعل ولا تنزيه بل هو اخبار بآل اسم وهر هنا
اے في حكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اے الحمد المذكور
لا ينعكس اى لا يكون جاسما فانه يخرج منه اى من الحمد المذكور

الاحکام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشئ كحسبها او
 شرط او ركن او مانعا كالخطاب بان الدلوک سبب لوجوب الصلوة والطهارة
 شرط لهما والقراءة ركن لهما والنجاسة مانعة عنها فمنها ما هي من الاصوليين
 من زاد في حد الحكم قيد او وضعها فان الاحکام الوضعية كلها بوضع
 الشارع وتصل بمجمل فان الدلوک انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع
 له وجعل اياه سببا له على هذا القياس لشرط والركن والمانع قال ابن الهمام
 في التحوير والادج دخول الوضع في البعض اذا اريد الاسم ويزاد او وضع
 انتم وذهب صدر الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع
 وتعبه التقاراني في التلويح ومنهم من لم يزد قيدها فتارة يمنع
 خذ وجها اخر من الاحکام الوضعية من الحد وهو قول الاسام
 الرازي فان الاقتصاد اعم من الاقتضاء الصريح وهو الاقتضاء
 دلالة وضحة كما يدل اتم الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمنية
 وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلوک اعم من الصريح
 والضمني وفي الاحکام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنين اذ معنى مجمل الدلوک
 سببا لوجوب الصلوة وجوب الايتان بالصلوة عند الدلوک معنى مجمل الطهارة
 شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وتس على هذا القياس في التفسير
 شرح التحوير لان وضع السبب لا يقتض بالفضل منه اى سبب فمضى مجمل الدلوک
 سببا او دليلا للصلوة وجوب الايتان بها عنده منسج الى الاقتضاء ومعنى
 مجمل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجاز ما دونها منسج الى التحريم

لطف في ذلك
 ان الدلوک سبب
 لوجوب الصلوة
 والنجاسة مانعة
 عنها فمنها ما
 هي من الاصوليين
 من زاد في حد
 الحكم قيد او
 وضعها فان
 الاحکام
 الوضعية
 كلها بوضع
 الشارع
 وتصل بمجمل
 فان الدلوک
 انما صار
 سببا لوجوب
 الصلوة
 بوضع
 الشارع
 له وجعل
 اياه سببا
 له على
 هذا القياس
 لشرط
 والركن
 والمانع
 قال ابن
 الهمام
 في التحوير
 والادج
 دخول
 الوضع
 في البعض
 اذا اريد
 الاسم
 ويزاد
 او وضع

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه مخبر الدين الرازي واختاره السبكي ومثل شار
الى توجيه هذا القاضي عضد الدين انما لقاه المصنف ابن الممام صاحب
التحجير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من اشرايع
السابقة محقة والله على بيان الشرائع فيكون والاعلى الاقتصار بضمنى فعلى تقدير
تعليم الاقتصار يلزم كونه حكما مع انهم لم يبيدوه من الاحكام فلا يكون احدا مانعا فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هي فخذ لا اقضاء فيها ليعنى للقصة اعتبار ان
اعتبارها احكاما عما وقع فيها الا اعتبار لا اقضاء فيه اصلا وعدم عدده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبارها واجبة الاعتبار بالم يدل عليه دليل مانع عنه فنه بهذا
الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فله روم كونه احكاما ممنوع
وان اراد القصة بالاعتبار الثانى فقله لم يبيدوه من الاحكام ممنوع
ونها هو ما خذ مما قال القائل ميرا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما
قررنا لا يرد النقص بالقصص بانما تنقمن قوله فاعل كذا حتى يثاب بثوابهم ولا فاعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض النسخ اذ دلالة القصة على فعل ولا فاعل غير
مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما ينعم فاعل ولا فاعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم الامامة بخلاف سببها لانه لا يجوز ان يخلد فانه يدل على وجوب
الخلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما فى التحصيل ان الوضع مقدم
عليه اى على الاقتصار فان الاقتصار يفسم من بسببية التى هى من جملة الوضع
ككيف يكون الوضع مندرجا فى الاقتصار اذ المقدم لا يكون مندرجا فى الموحى فلا
يصح القول بان الوضع مندرج فى الاقتصار ليعنى لا يصح لصدق الاعم

من قولنا فان
وقد علم الامام
عليه السلام
الاعتبار
الاعتبار
الوضع
الوضع
الوضع

يعني للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موقوف عن الوضع معنى خاص
ويقال لا اقتضاء صريح وما هو مثال للوضع معنى عام مثال للاقتضاء الصريح
والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من
الحكم فاننا لانسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاحة
اى لامضائقه. فى اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى فى شرح جمع الجوامع اما خطاب لوضع الاقلى فليس من
الحكم المتعارف كما شئ عليه المصنف انتهى بحث الثانى من جانب المعتزلة
ان الخطاب عند كراهى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى
اريد بالخطاب هنا الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحروف والصوت
لا الكلام اللفظى الدال عليه هو قد يجر كسائر صفات الله تعالى والحكم وحادث
لمشهور المشقة فى الاحكام والناسخ لاحتمال كان معدوما فيقال حرم شرب
الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع صدق فالحكم يتبع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فموجودات فان الحكم اذن سبأ للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب اما لانهم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو المتعلق
اى متعلق الحكم بالعبء وانما ورد المنع على الحكم باعتبار المتعلق لا باعتبار نفسه المعروف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم اذلى ثابت بذاته تعالى كالحكم بالخطاب فصحة تعريفه بالخطاب
فانهما بحث الثالث ان حكم منقوض بالاحكام افعال الهية
من مندوبية صلوة وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو ذمها ووجوب

حاشیه پیش از آنکه خوان من عرف بالحکم بهذا التعریف لایزال الاخر اض علیه نه
 مصرح بان لاحکم بالنسبة الى الصبی اللجوب اذ الحق من ماله وذلک علی
 الولی وایضافیه اشارة الى ان الصحة فوعان مقابل البطلان و مقابل الفساد
 وما ذکرتم مقابل البطلان وعلما انه امر عقلی لکنها لیست مما نحن فیه والمراو فی
 کون بیع الصبی صحیحاً الصحة التي هی مقابل الفساد ولا ننعم انه امر عقلی بل هو امر
 شرعی لبحث الرابع انه ای الشان یخرج عن حد احکم ما یشتهر ای
 الاحکام التي تثبت بالاصول الثلاثة خبیث الكتاب من اسنة والاجماع و
 القیاس فانما لیست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدین من
 اسنة صلی الله علیه وآله وسلم ولجواب عن بحث الرابع انها ای الاصول الثلاثة
 کاشفة عن الخطاب ای خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنی کوننا اوله
 الاحکام فالثابت بها ای بالاصول الثلاثة ثابت به ای بالخطاب لما کان
 نقائل ان یقول ان نظم القرآن ایضاً کاشف عن الکلام انفسه فعد الثلاثة من الکاشفات
 دون نظم القرآن حکم محض وعهده کاشفاً یستلزم ان یکون هو اصلاً ایضاً کما کانت
 الکواشف الثلاثة اصولاً ویمکنه کون الاصول خمسة لا اربعاً اجاب عنه بقوله و
 اما عدم عد نظم القرآن منته ای من الکاشف مع انه اے
 نظم القرآن کاشف عن الکلام انفسه فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی
 هو نظم القرآن کانه المدلول ای کانه عین الکلام انفسه والکاشف یکون
 مغایراً لما هو کاشف له ولما کان یردان عد اسنة والاجماع من الکواشف مخاف
 لما ذکرنا بعض اخفیة من ان القیاس منظم بخلاف اسنة والاجماع و قد بقوله

والمصنف قد علم ان
 الکواشف الثلاثة
 من الکاشفات
 لانها من الاصول
 الخمسة

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في انصوص عليه لا مثبت
له بخلاف السنة والاجماع فينبغي على انه اى القياس اصح ح في المنطوق
واظهر في الفرعية فان القياس يستدل الى اصل نفيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
استهتار الاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منها الى شئ سواه فنفسيه اثبات الحكم اليها
وكشف الحكم اليه فتأمل فانه وفق شتم بعد الاتفاق على كون الكلام
ازيا في تنمية الكلام في الازل خطابا لخلاف نص عليه ابن ابي حنبل في
المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض ان ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا فلفظيا مبينا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عسدي في شرح المختصر اشهد المصنف اليه بقوله والحق انه
انفسا الخطاب بما اى بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اى نفع افهام
حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اى في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه
في الازل حال فقد ان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان نفسا الخطاب
سما اى بالكلام الذي ا فيه اى وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اى في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر
ليس المراد من صيغة نفهم معنى الحال اذ الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالا فهام
الاشغال حال الكلام وابعده وكذا لم ير بصيغة نفهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بافضل اسم من الماضي والحال انتهى ويثبت عليه

الخطاب
في الماضي
والحال
والاستقبال
فان القياس
يستدل الى
اصل نفيس
عليه حال
اخذ الحكم
بخلاف
استهتار
الاجماع
اذ لا يحتاج
في اخذ الحكم
منها الى
شئ سواه
فنفسيه
اثبات الحكم
اليها
وكشف الحكم
اليه فتأمل
فانه وفق
شتم بعد
الاتفاق
على كون
الكلام
ازيا في
تنمية
الكلام
في الازل
خطابا
لخلاف
نص عليه
ابن ابي
حنبل في
المختصر
فقال البعض
ان الكلام
خطاب في
الازل وقال
البعض ان
ليس
بخطاب
في الازل
ولما كان
هذا الخلاف
نزاعا فلفظيا
مبينا على
اختلاف
تفسير
الخطاب
كما ذكره
القاضي
عسدي في
شرح
المختصر
اشهد
المصنف
اليه
بقوله
والحق
انه
انفسا
الخطاب
بما اى
بالكلام
الذي
يفهم
حال
الكلام
او بعده
اى نفع
افهام
حالا
او مالا
كان
الكلام
خطابا
فيه
اى في
الازل
اذ
الكلام
لا يصدق
عليه
في
الازل
انه
وقع
افهامه
في
الماضي
او الحال
لعدم
وجود
المخاطبين
في
الازل
بل
يكون
خطابا
فيما
لا
يزال
عند
وجود
المخاطبين
قال
السيد
في
حاشية
شرح
المختصر
ليس
المراد
من
صيغة
نفهم
معنى
الحال
اذ
الاستقبال
بل
مطلق
الاتصاف
بالافهام
الاشغال
حالة
الكلام
وابعده
وكذا
لم ير
بصيغة
نفهم
في
التعريف
الآخر
معنى
المضي
بل
الافهام
الواقع
بافضل
اسم
من
الماضي
والحال
انتهى
ويثبت
عليه

الخطاب في الماضي والحال والاستقبال فان القياس يستدل الى اصل نفيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف استهتار الاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منها الى شئ سواه فنفسيه اثبات الحكم اليها وكشف الحكم اليه فتأمل فانه وفق شتم بعد الاتفاق على كون الكلام

اسی علی اختلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطا بل ما ذکرہ القاضی حضرت شرح
 المختصر اختلاف فی انتہ اسی الکلام حکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لا یزال فمن ہذا
 الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل ومن
 ذہب الی ان الکلام یمس خطاب فی الازل بل یصیر خطا بل یما لا یزال ذہب
 الی ان الکلام یمس حکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لا یزال ولما فرغ المصنف من
 حد حکم والاجاث المتعلقة بہ شرع فی تسمیۃ حکم فقال ثم الاقتصاء
 اسی الطلب الماخوذ فی حد حکم انکان حتما اسی وجوب الفعل عنید
 کف فالایجاب اسی فالحکم الایجاب و هو اسی الایجاب نفس الامر
 النفس اسی من الامر النفس فان الایجاب هو الخطاب المقضی حکم فعل وہو من
 الامر وکان الاقتصار ترجیحا لفعل غیر کف فالتذب اسی فالحکم الذب او
 کان الاقتصار لا کف حتما فالاعتدال اسی فالحکم التحجیم وکان الاقتصار لا کف
 ترجیحا فالکفر و اسی فالحکم المکروہ والتخیر اسی تساوی فعل وقد
 الماخوذ فی حد حکم الایجاب یمس حکم بالتحجیم یمس اباحتہ والمذکور بہ تسمیۃ حکم باعتبار نفسه
 واما تسمیۃ حکم باعتبار الاتصال اسی باعتبار طولی وصول حکم الی المكلف باللفظ الدال
 علیہ المنقول الیہ فذلک عنہ عزیمۃ الخفیۃ والخفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التي
 تثبت بدیل قطع مخالفۃ لاحکام الاحکام التي تثبت بدیل فمنی لاحفظوا حال
 الدال اسی ما یبدل علی الطلب فی الاقتصار اسی الطلب الخفیۃ لانه العمدۃ فی البیان
 فتالوا فی التسمیۃ ان ثبت الطلب الجازم بقطعی اسی بدلیل
 لاشبہہ فیہ مسلک فالافتراض اسی فالحکم الافتراض ان کان فک

شرح
 المختصر
 فی
 تسمیۃ
 الکلام
 فی
 الازل

الطلب للفعل و احکم التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف او ثبت ^{الطلب}
 الجازم بظني اى يميل فيه شبهة فالايجاب فاحكم الايجاب ان كان ذلك
 الطلب للفعل و احکم كراهة التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف
 ويشترك اهما في يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في
 استحقاق العقاب بالتلك اى يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب بترك فعلهما ويشترك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
 الكلف يعنى لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك فعلهما
 وكذا الك لافرق بين احرام والمكروه تخريما في استحقاق العقاب بترك الكلف
 عنهما ومن ههنا اى من اجل مشاركة الواجب الافتراض في استحقاق
 العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تخريما احرام في استحقاق العقاب
 بترك الكلف قال مجمل كل مكن وه حرام يتجوزا في لفظ احرام بارادة
 استحقاق العقاب بترك الكلف للقطع بان محمد لا يفرج احد الوجوب والمكروه
 تخريما كما يفرج احد الفرض واحرام والحقيقة من الكلام لا الجازم
 ما قاله اى الجوينة والبولوسف انه اى المكروه الى الاحرام
 اقترب منه الى الحل لاجل الاحرام لان المكروه ثابت بديل ظني واحرام
 ثابت بديل قطعي ومنهما منسرق فالنوع لفظ لا معنوي لان قول محمد
 معمول على التجوز وقول شيخين معمول على الحقيقة ههنا اى خذوا واضبطوا
 لما كان في كلام الاصوليين وهم التداخل بينهم قسموا احكام مرة الى الايجاب
 والتحريم ومرة الى الوجوب والكراهة اشار المصنف الى دفعه بقوله

لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى حاصله ان الشيخ الرئيس في
الشفاء صرح بان المقولات متباعدة فلا تقصاد فان
والى بالا اعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
وكذلك لا يدوانقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح
المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع
المقولات متباعدة بالفروقة فلا يندرج بالصدق عليها احد سماها فيصدق
عليه الاخرى والاقتصاد في المقولتان محال الاول في الجواب ان
يقال من قال بان الوجوب يمتنع الايجاب والصفات بفعل به لا من حيث قيام
بفعل بل من قبيل الصفات اثنى بحال متعلق ولهذا قال بعض الاصوليين معنى
قوله اسم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب
من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان
المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام
الكلام النفس عندهم فالاعراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع
المقدسة الضرورية ائتمت ولما فرغ المصنف من تقسيم الحكم المحكي في الذي هو خطاب المحكي في
في تقسيم الحكم الوضعية الذي هو خطاب الوضعية فقال ثم خطاب الوضعية
اس خطاب الله المتعلق بفعل المكلف لغير اقتضائه وتخييره الذي وضعه الدليلان
تعلق شئ بشئ اصناف منها اى من اصناف الحكم على الوصف اى
وصف شئ بالسببية اى يكون سببا لحكم والسبب في الاصطلاح
هو الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معروفا لثبوت حكم شرعى

و اے سببیت بالاستقراء نوعان وقتیہ منوۃ اے
 الوقت کا دلالت لے اسی میلان شمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
 فان سببیت الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیہ لقولہ تعالیٰ اتم الصلوۃ لدلوک
 الشمس و معنویۃ منوۃ اے الحسنہ الذی غیر الوقت کا اسکات
 للتخصیص لقولہ علیہ الصلوۃ و السلام کل مکہ حرام رواہ سلم وغیرہ و منها
 ای من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ ای بکون الوصف مانعاً
 و هو ایضاً نوعان فانه اما ان یکون مانعاً للحکم لالسبب بان یکون اسبب
 موجودا لکن لا یرتب علیہ حکم السبب لمانع یرتب التحکم کالابوۃ اے
 کون الشخص بال شخص فی القصاص فانه اذا قتل الاب انہ لا یکرم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص و هو القتل ظلماً فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
 سبباً و یکون مانعاً للسبب ای سببیت السبب کالدین فی الزکوۃ
 فالدين من المال البائع للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ من کونہ سبباً
 لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالك للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ و منها ای
 من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ ای بکون الوصف شراً طاً
 و اشترط ما یکون عدسہ مانعاً عن شئی و هو ایضاً نوعان فانه اما ان یکون شرطاً
 للحکم کالقدرة للتسلیم اے تسلیم البیع للشرعی للبیع ای لصحة
 البیع التي ہی حکم فان القدرة شرط لصحة البیع وجوازہ ان یکون شرطاً للسبب
 کالطهارة فی الصلوۃ فانها شرط فی الصلوۃ لابل سبب الصلوۃ و سببها
 اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالیٰ و اعتظیم یقتد بغفت ان الطهارة

علیٰ من ترکہ ولما رد هذا التعریف ابن الحاکم فی المختصر بان ما یرد علی ذلک التعریف
غیر مندرج من هذا التعریف ایضا لصدق ایعاد اللہ تعالیٰ فی تسلیم العقاب
علیٰ التکرر فیخرج عن هذا التعریف ایضا الواجب المعفون ترکہ ثم اشار انما
فی شرح اشیر الی جوابہ بانہ قد ذهب بعض المتکلمین الی ان الخلف فی
الوعد جائز دون الوعد انتہی وصرح المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقوله ولا

یخرج عن هذا التعریف العفو اے الواجب المعفون ترکہ فان الخلف
فی الوعد جائز لا یمنع دون الوعد فان الخلف فیہ متمنع غیر جائز
و رد هذا الجواب بما قالہ اسید رحمہ اللہ تعالیٰ فی حاشیہ شرح المختصر
بان ایعاد اللہ تعالیٰ خبی عن کون ما یوعد بہ فی الاخرۃ کل خبر
من اللہ تعالیٰ فهو صادق قطعاً والخلف یستلزم عدم الصدق فیکون
تجويز الخلف باطلا البتہ ولما اعتد زعمہ الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر
بقوله یکن ان یقال الا ایعاد لم یس خبر ابل النشار والمقصود منه الاذار والتحلیف
وعدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانه کذب بل خصوصیتہ کونه واجب الوفاء
یہ قال انتہی وروہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقوله وتجب یزکونہ اشلاء للفقہ

کما قتیل فی حاشیہ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ
بلما وجب یترقبہ فان الآیات الموعدہ حقیقتاً الاخبار والانشاء معنی مجازی
لما علی ان مسئلہ اے مثل هذا التجویز یجسی فی الوعد ایضا
بان یقال ان الآیات الدالۃ علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ
ایضا فیمنسب باب المعاد وهو مفتوح اقول لو سلم کونه انشاءاً للتحلیف

لقد وردت
الایات انما یجوز
طائلاً لا یجوز
مطلقاً
بما یرد علی
التجويز فی
کل حکم
یکون من
وعدہ وقرآن
وحدیث

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی النصوص الواردة
انما هو التخلیف والتهدید دون الواقیة قدل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب تحقق المواقضة وعلی هذا ليست المواقضة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خصوص وجه ای العفو بعد التسليم وجوده
ای العفو اذا لم یتم الاعتذار عن الرد بالتجاوز المذکور فلا بد ان یقال
فی الجواب ان الایعاد فی کلامه تعالی مقید بعدم العفو علی ما
ذکره الفاضل سی زاجان فی حاشیة شرح المختصر حیث قال اقول ہینا
بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو بعد التوبة عند الكل ولا یلزم الکذب علی ای حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو لا نقض علی هذا التقدير انتہی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفوع عن ترکہ فانه او عدا بالعقاب علی ترکہ
وعدم العقاب علی ترکہ للعودا الایعاد فی کلامہ مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایعاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئلة الواجب علی الکفاية
ہو الواجب الذی تفرغ ذمہ الكل من یفعل بعض المكلفین وذكر الابری فی
حاشیة شرح المختصر قال بعض الفقہاء الواجب بالکفاية یمحصل المقصود
من شرعیة بحسب حصولہ کالجہاد فان المصلحة التي شرع الجہاد لہا وہی حفظ الدنیا
بإزالة أعدائہ یمحصل بحسب ما من أعدائہ صادر من اسے بعض انتہی واجب
علی الكل ای کلواحد وهو قول الجمهور مقتضی کلام الامام فی الاحکام
ومما رشیخ فقہ الدین السبکی کما ذکرہ ابن التلج السبکی فی جیع الجوامع

لقد ذکرنا
فی النسخ
الاولی
ان الواجب
بالکفاية
لا یلزم
عدم العفو
بعد التوبة
عند الكل
ولا یلزم
الکذب علی
ای حال
ورح لا
یلزم الکذب
فی الایعاد
علی تقدیر
العفو لا نقض
علی هذا
التقدير
انتہی فلا
یخرج عن
حد الواجب
الواجب
المعفوع عن
ترکہ فانه
او عدا
بالعقاب
علی ترکہ
وعدم
العقاب
علی ترکہ
للععود
الایعاد
فی کلامہ
مقید بعدم
العفو فلا
یلزم
الکذب
فی الایعاد
بعدم العقاب
علی تقدیر
العفو
مسئلة
الواجب
علی الکفاية
ہو الواجب
الذی تفرغ
ذمہ الكل
من یفعل
بعض
المکلفین
وذكر
الابری
فی
حاشیة
شرح
المختصر
قال
بعض
الفقہاء
الواجب
بالکفاية
یمحصل
المقصود
من
شرعیة
بحسب
حصولہ
کالجہاد
فان
المصلحة
التي
شرع
الجہاد
لہا
وہی
حفظ
الدنیا
بإزالة
أعدائہ
یمحصل
بحسب
ما
من
أعدائہ
صادر
من
اسے
بعض
انتہی
واجب
علی
الكل
ای
کلواحد
وهو
قول
الجمهور
مقتضی
کلام
الامام
فی
الاحکام
ومما
رشیخ
فقہ
الدین
السبکی
کما
ذكرہ
ابن
التلج
السبکی
فی
جیع
الجوامع

ومختار ابن احماد في اصوله وابن الهمام في تحصيله وفي تفسير الكل بكلاهما
 احتراز عن الكل المجموع اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
 على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل
 بفعل البعض كصلوة اجماعة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط
 بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقي يرفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
 مثالا فيتمتراس خطاب جديد ولا خطاب من لا ينسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب لم يجر
 بل من لا يسقط عن الباقيين وفيه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
 الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء
 جلة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل للبطل البعض فلهذا ينسب السقوط
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس بالنسخ والصلوة يجوز ان ينصب الشارع اشارة على
 سقوط الواجب من غير ادعائهم في نسخ الحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق
 الواجب بدون خطاب جديد والادعاء ودفعه ذكرهما التقارضا في شرح
 الشرح والقائل ميرزا جان في حاشيته على شرح الخضر والوصح الطوسي
 في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في الدفح ثانيا وقيل الواجب على
 الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في الحصول ومختار الساج
 السبكي في جميع الجوامع وحينئذ البصائر في المنهاج فيم اخلاف في
 هذا البعض فقيل هو بسم قال السبكي في جميع الجوامع والمختار البعض مبهم
 انتهى وقيل معين عند الله من عندنا والاسل لنا على ما اشتدنا من الوجوب
 على كل واحد انتم الكل ببقية اى تبرك الواجب الكفائي والتفاس

اذا ظنوا اى اكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا علموا احد من المسلمين
 غيرهم لم يفعل هذا افضل الواجب اثم فلو لم يكن واجبا على اكل لما اثم اكل عن ترك
 اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب لاثم والقاتلون
 بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على تدبيرهم اولابان
 الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن اكل بفعل البعض ولو كان واجبا
 على الكل لم يسقط عن اكل بفعل البعض كما ان العبادات تدل انما يسقط
 عن اكل بفعل اكل اذا سقط الواجب عن المكلف بفعل غير مستبعد فكلنا
 لانهم الملازمة بين الوجوب على اكل وبين عدم السقوط عن اكل بفعل البعض
 بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجبا على اكل ولم يخط عن اكل بفعل البعض
 ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غير واحد المقصود من
 افضل الواجب بالكفاية وجع الفعل من اى شخص كان لا ابتداء كل مكلف
 كفاية فرض بين وقد وجد افضل من فعل البعض فلم يتحقق حاجة الى فعل
 الباقيين كسقوط ما على الكفيلين اى الابطال والكيل بالاداء احدهما
 يعني اذا اكل الرجل من احد فان ادى احدتهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
 المال وجب عليهما بالاصالة والكفاية اذا المقصود وصول المال وقد حصل فكذا
 المقصود من وجود افضل وقد وجد هذا اسند للنسب وقت الواسع الاستدلال
 ثانيا الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي كالا بهام
 في المكلف كما في الواجب الخبير والابهام الثاني لا يصلح مانع عن الوجوب
 لان الوجوب واحد وبهم كما في خصال كفارة اليمين حائز بالاتفاق فكذا

لا بد
 من ان يكون
 الواجب الكفائي
 واجبا على
 البعض
 لا على الكل
 لان الواجب
 الكفائي
 لا ينافي
 الوجوب
 على البعض
 بل هو
 من وجوب
 البعض
 على الكل
 لان الواجب
 الكفائي
 لا ينافي
 الوجوب
 على البعض
 بل هو
 من وجوب
 البعض
 على الكل

الابهام الاول لا یصلح مانعاً عن الوجوب فيجوز الایجاب علی بعض بهسم
 فی الواجب الکفائی حاصل قیاس الواجب علی الکفایة علی الواجب اخیر
 قلنا فی الجواب بان قیاس الواجب الکفائی علی الواجب اخیر بقیاس
 الابهام فی المكلف علی الابهام فی المكلف به قیاس مع الفارق فان الواجب
 اخیر بالابهام فی المكلف به یستلزم تأشیم المعین ترک البهسم والواجب الکفائی
 بالابهام فی المكلف یستلزم تأشیم البهسم ترک المعین وتأشیم المعین
 ترک البهسم معقول وتأشیم المبهم ترک المعین غیر معقول فابهام
 المكلف مانع دون ابهام المكلف به قلیل فی مخرج اشرح للعلامة
 انتقارانی فی رد المحتجاب ان لزوم تأشیم البهسم انما یصح لو كان مذنباً قائلین
 بالوجوب علی البعض اثم البعض البهسم ترک الواجب علی الکفایة ویس
 كذلك بل مذنبهم اثم الكل ای الجميع بسبب ترك البعض علی ما
 يدل علیه قواسمنا اثم الجميع باتفاق فلا یلزم تأشیم البهسم فی الواجب الکفائی
 قلنا فی الجواب عن الرد المذكور اتباعاً لما ذکره الابهامی فی
 حاشیة شرح المختصر والفاضل القربابی فی حاشیة شرح المختصر ایضاً
 ترك البعض یقتضی اولاً بالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حیث الابهام والانتشار یقول الی ترك الكل فیرجع الی اثم الجميع ثانياً
 ای بالعرض بواسطة وجود ترك البعض فی ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 ودون البعض فیلزم تأشیم المبهم اولاد بالذات وهو غیر معقول بخلاف
 تأشیم المعین ترک الواحد غیر المعین اولاً بالذات فایستعقل اقول

لرفع ما قلنا فی الجواب عن الرد اننا لانعلم ان تاثیر المہم مطلقا غیر معقول بل لغير
المعقول تاثیر المہم من حیث انہ مبہم وانما یلزم ہنا تاثیر المہم بتایم فرد معین
منہ وهو اکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المہم بالبعض المہم
بایشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وهو اکل لا البعض فقط فیکون الكل
من فرد البعض المہم فان الكل اذا اتقا بہ اسی بذک الواجب
اتقا بما وجب علیہم اتقا قبا بین القائلین بالوجوب علی اکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فانہم الكل فرد من انہم البعض کما ان ایتان اکل کان فردا
من ایتان البعض وهذا النحو من تاثیر المہم وهو تاثیر المہم بتایم فرد معین
وهو اکل معقول البتہ لانہ اسی ہذا النحو من التأثير لا ینافی التخصیل اسی
المہم نعم المہم الغیر الجامع للكل اسی حیث انہم غیر معقول بتایم وتأثیر المہم کہ لک
غیر لازم ہنا فتفکر لعل اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المہم انما یوجب تأثیر
البعض المہم لتایم فرد معین من ذلک البعض المہم وهو بدیہی الاستحالة و
قالوا فی الاستدلال ثالثا بان التقفہ والانذار واجبان علی الکفایۃ وصحح لوجوبہما
على طائفة غیر معینۃ من الفرقة فی کتاب الدتعالی قال اللہ تعالی
لولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقوا فی الدین ولینذروا قومہم
اذا رجوا الیہم اسی بلاخر ج من کل جماعة عظیمۃ جماعة صغیرۃ لیتفقوا فی الدین
وینذروا قومہم بعد التقفہ اذا رجوا الیہم اما الوجوب مستفاد من لولا الدخلة
على الماضی الدالۃ علی التندیم واللوم واما انہ علی طائفة غیر معینۃ فظاهر کہ اذکر
اسید فی حاشیۃ شرح المنہر قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان قول

الله تعالى ما دل بالسقوط فوجب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
 فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة لا يجوز
 على الجميع وبين هذا وقد دل ليدل على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
 السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم مسلمة على وجوب الثقة على الجميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الفاعل بعض الادلة بالكلية والجميع اولى من الفاعل
 دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن المام في التفسير ليشكل الوجوب على
 البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنائزة التي هي واجبة
 على الكفاية كما صرح به غيره واحد من ائمة الشافعية وكو الاجماع عليه كما في
 التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنائزة سقط
 عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحام
 في التقرير ولا يخضرني هذا منقولا ايضا وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
 اصوله عدم السقوط كما هو غير خلاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اى على
 الصبي العاقل ولا انتفاء لعللة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يقطع الواجب الا باوار من
 وجب عليه او بانتفاء لعللة الوجوب او نسخ كليف السقوط اقول في الجواب
 عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك هو سقوط الدين الواجب
 على المدينين باء احد الملتزم اى المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
 على المتبرع حاصله انما يكون المقصود من ايجاب شئ حسن وجهه في الوجود فاذا
 وجد باء من لا وجوب عليه يقطع الوجوب بحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون بإدار المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
 الى الدائن وقد وجد بإدار المتبرع فسطح الوجوب عن ذمة المديون بحصول المقصود
 قل ابن الهمام في التخيير والوجوب بما تقدم يعني اجواب من هذا الاشكال بما تقدم
 من ان المقصود افعال وقد وجد فانسب المصنف الى نفسه اشار الى ابن الهمام في
 التخيير بمسئلة اجاب اسب من اموا على صفة صحيح جاز عن مجبور الفقهاء
 والاشاعرة كالامدي وابن ابي حبيب هذا اللفظ التخيير وذكر الامسوي في شرح
 المنهاج بما نقله الامام في الحصول عن الفقهاء فقط ولم يقتل عن
 الاصطويين تصريحا هو افقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال ما
 استدلو به وكذلك فعل صاحب التحليل والتحصيل فغسل نقله الامدي عن الفقهاء
 والاشاعرة وارفعاه واختاره ايضا ابن ابي حبيب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
 من قال بايجاب الجميع او البعض المعين لم يمس الى عدم صحة ايجاب امر من امور
 معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح اشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
 الخبير اصطلاحا كتحصيل الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارة
 اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اليك اذ كوتهم او تخير برقة فمهما ايجاب
 احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتخيير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
 وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الا بهري في حاشية شرح المختصر
 وقيل ان يكابا من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
 بالجميع اي جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
 الكفائي واجب على الكل ويقط عن الباقي بفعل البعض فلو اقتص المكلف

باجمیع اسی کجیج الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك کجیج یا ثم
 اثم من ترک واجبات اقول ذلک اسی اقول بانه کجیج یا ثم کجیج فرم جواز
 اجتماع الجمیع وقد لا یجوز اجتماع کجیج کتصیب احد المستعدين
 للا ماسة الکبری فانه واجب غیر علی الخلق ونصب اکل حرام
 تکلیف یتحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یتحق الاثم فالقول بانه ايجاب
 یا کجیج مع التفویج باطل ثم هذا الاحتمال اسی احتمال الايجاب یا کجیج
 وان نسبة صاحب المسئله الى المتعزلة وابن الحاجب فی المختصر وابن امیر
 الحان فی تقریر الی بعض کلمه مع ما لم یشتبه قائله فانه مذہب غیر مشہور
 من المتعزلة واما المشاہیر من فیدعون الوجوب علی کجیج یحسب انه لا یجوز الاخلال
 بالکل وایما خلل یخرج عن عمدة التکلیف ولا یتاب ولا یقاب الا علی فعل واجب احد
 و ترک کما فر وجوب کجیج البواکین بہ کذا ذکر الفاضل سیر راجان فی حاشیة شرح
 المختصر و ذکر العلامة القفازانی فی تشریح مخرج و اطلق جمهور المتعزلة القول بانه
 یقتضی وجوب کجیج علی التخییر و منہ البواکین اسی البصری من المتعزلة بانه لا
 یجوز الاخلال بجمیعها ولا یجب الا یتان بہ و التکلیف ان یختار ایا ما کان و هو یحسب
 مذہب الفقہاء لکنه ینافی ما ذہب الیه بعض المتعزلة من انه یتاب و یقاب علی
 کما احد ولواتی بواحد سقط عنه الباقی بنار علی ان الواجب قد یقطعون
 الاداء وان کان جمهورہم علی خلاف ذلک قال الامام اسی امام الحسنین فی
 البرکات ان ابا ذر اسی من المتعزلة قد اعترف بان تارک خصال الکفارة لای اثم
 اثم من ترک الواجبات ومن اتی باجمیعها لم یتب ثواب واجبات لوقوع الاستثلال

قال قدیر
 لا یجوز الاخلال
 بالکل وایما خلل
 یخرج عن عمدة
 التکلیف ولا یتاب
 ولا یقاب الا علی
 فعل واجب احد
 و ترک کما فر
 وجوب کجیج
 البواکین بہ
 کذا ذکر
 الفاضل
 سیر راجان
 فی حاشیة
 شرح المختصر
 و ذکر
 العلامة
 القفازانی
 فی تشریح
 مخرج و
 اطلق
 جمهور
 المتعزلة
 القول
 بانه
 یقتضی
 وجوب
 کجیج
 علی
 التخییر
 و منہ
 البواکین
 اسی
 البصری
 من
 المتعزلة
 بانه
 لا
 یجوز
 الاخلال
 بجمیعها
 ولا
 یجب
 الا
 یتان
 بہ
 و
 التکلیف
 ان
 یختار
 ایا
 ما
 کان
 و
 هو
 یحسب
 مذہب
 الفقہاء
 لکنه
 ینافی
 ما
 ذہب
 الیه
 بعض
 المتعزلة
 من
 انه
 یتاب
 و
 یقاب
 علی
 کما
 احد
 ولواتی
 بواحد
 سقط
 عنه
 الباقی
 بنار
 علی
 ان
 الواجب
 قد
 یقطعون

بواحدة وقيل ليس بواجب كسج ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد منك
 عندنا ومعين عنده تعالى وهو الى التبيين بان فعل يمينه اذ ان المكلف
 بواحد من الامور فذا انى بواجب عليه عندنا تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
 المكلفين باختلاف انما لهم من انى بالطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن انى
 بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول ليس قول الراسم لان الاشاعة يروونه
 عن المقررة والمقررة يروونه عن الاشاعة كما قال في الحصول ولما لم يعرف
 قائمه عبر المصنف لى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
 ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وقال ابن اسيلرحاج في التقدير ولما قصد
 الفرقان على افساده فاذا لا يورغ فقتله عن احدهما كما قل اسبكي بل قال
 واليه لم يقل به قائل انتهى واما هذا القول بان الواجب يجب ان يكون
 قبل الفعل حق بمثل اذ الامتثال بعد الواجب لان الامتثال
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وان فعل مع
 الامتثال قبلية على الامتثال مستلزم قبلية على الفعل واذا كان الواجب قبل
 الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم شئ على نفسه وكون الواجب
 سميئاً بفعل يوجب كونه متحصلاً بالفعل فاقسم فانه دقيق وقيل الواجب هو
 واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الواجب عن ذمة
 المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين و
 قائل هذا ايضا بعض المقررة كما نص عليه الايدى في الاحكام وابن احياب في
 المحقق والمحقق في شرح جميع احوال واقرة القاسم في شرح المحقق و

لما لم يعرف
 قائمه عبر المصنف
 لى صاحب المنهاج
 عنه بقوله قيل
 وهذا المذهب
 باطل هذا ما
 ذكره الاسنوى
 في شرح المنهاج
 وقال ابن اسيلرحاج
 في التقدير
 ولما قصد
 الفرقان على
 افساده فاذا
 لا يورغ فقتله
 عن احدهما
 كما قل اسبكي
 بل قال
 واليه لم يقل
 به قائل انتهى
 واما هذا القول
 بان الواجب
 يجب ان يكون
 قبل الفعل
 حق بمثل
 اذ الامتثال
 بعد الواجب
 لان الامتثال
 بالواجب
 عبارة عن
 الاتيان
 بالواجب
 من حيث
 انه واجب
 وان فعل
 مع
 الامتثال
 قبلية
 على
 الامتثال
 مستلزم
 قبلية
 على
 الفعل
 واذا
 كان
 الواجب
 قبل
 الفعل
 فلا
 يكون
 متحصلاً
 بالفعل
 والا
 يلزم
 تقدم
 شئ
 على
 نفسه
 وكون
 الواجب
 سميئاً
 بفعل
 يوجب
 كونه
 متحصلاً
 بالفعل
 فاقسم
 فانه
 دقيق
 وقيل
 الواجب
 هو
 واحد
 معين
 لا
 يختلف
 بل
 هو
 على
 تعيينه
 لكن
 يسقط
 الواجب
 عن
 ذمة
 المكلف
 به
 اى
 بذلك
 المعين
 وبالاخر
 اى
 بغير
 ذلك
 المعين
 و
 قائل
 هذا
 ايضا
 بعض
 المقررة
 كما
 نص
 عليه
 الايدى
 في
 الاحكام
 وابن
 احياب
 في
 المحقق
 والمحقق
 في
 شرح
 جميع
 احوال
 واقرة
 القاسم
 في
 شرح
 المحقق
 و

الدلیل لئلا ای لاهل استمن من مجبور و الفجار و الاشارة الى الجواز
 لاجاب امر من امور معلومة بالبعينه من الامر الموجب عقلا لان الامر الموجب
 لو قال او جبت عليك واحد منهما من هذه الامور و ايا فعلت فقد اتيت بالوجوب
 و ان تركت اجمع تدم لترك احد من حيث هو احد لم يلزم منه محال كذا ذكر
 القاضى عند في شرح المحقر و النص كما في الكفاية قوله تعالى فكفارة الطعام
 عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون الهيكيم او كوتسم و تحسیر برقة دل عليه
 ای علی ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام و الكسوة و التحسیر لان قوله
 فكفارة الطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون لاجاب الاطعام و عطف عليه
 الكسوة و التحسیر باو هي لاحد اشیین او الاشیاء لا على التبيين فوجب مل
 النص على دلالة عن ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
 يكون عند اتقائه و هنا مدلوله جائز عقلا لا متع هذا حال ما ذكره القضاة في و ايجز
 و الاصحى و القرا في في حواشيم على شرح المحقر و التمرقة الخاف
 نفى الغيب اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب امر من امور
 معلومة لان التخيير مطلقا كذا ذكر السيد في حاشية شرح المحقر قال الابهرى
 في حاشية شرح المحقر بحسن انه وجب على المكلف واحد بهم من اشياء
 معينة فوف من قسمة الى اختياره لا يحسن انه وجب كل واحد عليه و فوف من
 فعل ايها اشار الى اختياره فانه غير ماذ بهو اليه انت و لعل اختار هذه
 العبارة تبين على ان مال مذ بهم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظا هر
 و اما على القول بوجوب كل واحد فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد منا

اى احد الامر من والغيب فيه اى فى احد هاتين الفصل والترک تینا قضان
 توضیحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المنقحر وحاشیه من انه لو كان الواجب
 واحدا لا بعينه من حیث هو احد لا بهما لكان التخصیص فيه الجائز تركه واحدا
 لا بعينه من حیث هو احد لا بهما لان الكلام فى الواجب الذى خیر
 فيه فاذا كان الواجب لواحد المسمى كان التخصیص فيه ايضا الواجب المسمى
 قالوا يجب التخصیص ان تعد الزم التخصیص من واجب وغير واجب وهو یرفع حقيقة
 الوجوب كما تقول صل اوكل الخبز لاستلزامه جواز ترك كل مطلقا من غیر راثم
 اذ للمكلف ان یختار غیر الواجب لكان التخصیص وتركه لعدم الوجوب ان
 אחד الزم اجتماع التخصیص وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى
 شئ واحد وانما متناقضان قلنا فى اجواب الواجب الواحد المسمى وهو
 المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعینات ولم یخصیص فيه والتخصیص
 ما صدق علیه ذلک المفهوم وهى المتعینات اى كل واحد منها لم
 یجب منه شئ لانه لم یوجب معینا وان كان یتادی به الواجب لخصمه
 مفهوم احدا وتعد ما صدق احدا اذا تعلق بمفهوم احدا الواجب والتخصیص
 فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعد ما صدق علیه هذا المفهوم لاستحالة تعلقه
 به من حیث هو هو واستحالة من حیث صدق علیه شئ واحد وهذا التعد دیا لیه
 کون متعلقی الوجوب والتخصیص واحدا معینا فاذا تعلق بمفهوم احدا باعتبار تعد
 ما صدق علیه الوجوب والتخصیص فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكان قد قیل
 ادبیت علیک احدا او نیت ترک ترک احدا ویس هذا الایجاب والتخصیص

بالقیاس اے ہذا الکلی سے نفہ بل معناه ان ایما فعلت جازک ترک
 الباقی وای انشین ترک و جب علیک الثالث فلیس شیء معین من اثنته موقوف
 بجواز ترک علی تعین او بالوجوب علی تعین بل کلو احد یصلح علی السبیل
 بهذا تارة و بذلك آخری و یس التخییر بین الواجب غیر الواجب بهذا المعنی معتقدا
 انما المستغ التخییر بین واجب قد القصف بالوجوب علی تعین و بین غیر
 واجب القصف بعدم الوجوب علی تعین کالصلوة واکل الخبز و استوضع
 وکذا بما اذا حرم الشارع واحد أمن الامرین و واجب واحد استنماء ان ذلک
 لا یقتضی بالقیاس اے نفس المعلوم الکلی بل معناه ان ایما فعلت حرم الآخر و ایما
 ترک و جب لاخر فقد خبر ہنا بین واجب و محرم و لم یقدح ذلک فی الواجب و لم
 یرفع حقیقۃ الوجوب کذا ذکر السید فی حاشیہ شرح المنہج فقد وضع ما قل المصنف
 حمہ التذکرۃ اے وجوب المہم مع التخییر فی التعیینات جائز
 کو جو باحل النقیضین مع ممکن کل منہما اے انقیضین فانہ جائز و اق
 و اکثر لہ قالوا ثالثا الوجوب باجمیع انی جمیع الامور المعلومۃ فی الخیر
 کا واجب علی اجمیع اے علی جمیع المكلفین فی الواجب علی الکفایۃ
 حاصلہ قیاس الواجب التخییر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ وجوب
 علی کلو احد علی ما هو المختار عند کم و یقطع بفعل البعض لانه یقطع وجوبہ عن کلو احد
 بفعل غیرہ و کذا الواجب التخییر بکون کلو احد من الامور المعلومۃ واجبا و یقطع وجوب
 کلو احد بفعل غیرہ فان المقتضی حکم بشمول الوجوب فیہما ای فی
 الواجب التخییر و الواجب علی الکفایۃ و الامر باجمیع المشترك بینہما واحد و هو

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب ببسم مقتضى مصلحة
 الفعل الواجب على الكفاية بصدد رد عن بعض المكلفين سبها وتحصل مصلحة الواجب
 المخير لفعل حد الامور بها قلنا في الجواب ان قياس الواجب المنه
 على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان في الكفاية ملغ عن الوجوب
 على واحد مبهم وهو تأشيم واحد لا بعينه وفي المخير ملغ عن وجوب واحد
 مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تأشيم واحد معين تبرك واحد لا بعينه لا
 تأشيم واحد لا بعينه وتأشيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
 التأشيم بتلك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول عندنا عن الوجوب
 على واحد مبهم في الكفاية لساخ لا يوجد في المخير وحاصله على ما ذكره
 السيد في حاشية شرح الختصر ان علة الحكم شمول الوجوب في الكفاية ليست
 ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأشيم واحد من المكلفين وفي المخير قد فتد
 الجزء الثاني فلتايم القياس انتهى وبينا على ما ذكره الا بهر في حاشية شرح
 الختصر ان الوصف الذي ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما يقتضى
 ظاهر اكون ما يتعلق به الوجوب من المعلوم عليه وبه واحد مبهم لا كل واحد
 فالمقتضى للوجوب على كل واحد في الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 وعصب الى هذا الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تأشيم
 واحد مبهم وبه الضرورة لئلا توجد في الفرع وهو الواجب المخير
 بسم خاص معين تبرك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
 والعقولة القائلون لوجوب الواحد المعين عند المدعى دون الناس المتعين

امتناع تعدد العمل كما هو في العمل الحقيقي موجود في العمل الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العمل الحقيقي دون العمل الشرعي محكم وادستاذا لا وستا ذ
 مولانا بجزء العلوم قال لان العمل الحرف اسوة بالعمل العقلي ويزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يستحق المصنف من تجوز تعدد العمل في
 باب لقياس انتبه والواجب ان كان لاداء وقت مقدار شرعا فوق كمال العمل
 والامتناع وغير موقت كالزكاة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
 وقت مقدرو هذا التفسير لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكون ان
 يؤدي الواجب ويقتضى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلوة وهو في ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب ذلك
 الوقت كالصلوة اذ السبب هو المفضى الى اشئ والحرف له والوقت كذلك كما
 ان وقت الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوة
 وشرط لاداء اى لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
 مثلا لا يحصل الا بوقتها وبالتمام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا ينته بالشرط الا بها وهو
 اى كون الوقت شرطا لاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المنظوف عليه
 المشروط لان المشروط الاداء والمنظوف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى
 قال ابن العام في التحصيل اشباه لاتحاد شرط والمنظوف ونظايرها
 المراد بالاداء الفعل المقبول اى الفعل الذي يحصل وهو المؤدى فيحصل ان

اى فيتحتمل الشروط والمظروف لافعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
 اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارا كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
 اى للاعتبارى في الخارج والمشرط لا بد ان يكون موجودا في الخارج فنذفع
 لان الحادث ففعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصح
 الشمس وطية فلا نسلم ان المشرط لا بد ان يكون موجودا في الخارج
 واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الوقت فيسبب ذلك الوقت
 معياره لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه في ذلك الواجب
 الوقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت السامى قد يكون سببا للوجوب
 كسبب لوجوب رمضان فانه سبب لوجوب الصوم عاين
 رمضان فحينئذ اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لا اداء الصوم
 المفروض فليبقى فحينئذ اى في الصوم المفروض مشروطا في رمضان
 فلا يشترط نية التعمين بالفرض لا اداء بل يصح الصوم المفروض
 بنية مباينة كالتفعل والواجب الاخر عند الحنفية خلافا للجمهور بسوهم الائمة
 الثلاثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الوهم من كفتية ذهب كجهو
 هو كحق والمصنف في الحاشية عليه البنية للمسافر فانه يشترط
 بنية للمسافر للتفريع للمسافر في الصوم فرمضان في حق المسافر
 شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعمين كما لا يصح صوم رمضان
 من المسافر في شعبان بدون التعمين فلهذا وصى صوم رمضان عن المسافر
 بنية واجب آخر او افضل في رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار وينا

فی روایۃ ابن سماعۃ عنہ وہو صحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب المہدایۃ
 بالتویۃ بین المسافر والمريض وحجۃ المصنف فی احاشیۃ وقال شمس الامتۃ الخری
 وغیرہ الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمريض فعندہم ان
 نومی المريض نفسا او واجبا آخر لم یقع عما نوے بل یقع عن رمضان وقلا
 یکون الوقت مساوے سبباً للوجوب کالنذر المعین فان وقتہ
 لیس سبباً للوجوب بل سبباً للنذر مثلاً قال علی ان الصوم عند اخذ النذر وقت
 الصوم المنذور وهو واجب فیہ علی لوادی فی غیرہ کان قضاء ویس النذر
 سبباً للوجوب الصوم اذہو لا یفنی السیہ وانما المنفۃ السیہ النذر وهو قولہ علی
 ان الصوم عند ایتادی النذر المعین بمطلق النیۃ من غیہ تقيید
 بالنذر مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم و نیتہ النفل مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم
 نفسا الا فی ما وایۃ غیر مختارۃ لانه کان للناذر فی ذلک الیوم صوم
 واحد وکان لہ ان یصوم بصفة النفلیۃ وغیرہا و لما نذرہ صار واجبا فلا یتصف
 بالنفلیۃ ولا یصح غیرہ حتی یتصف بالنفلیۃ فهذا الیوم بالقیاس الی النفل
 کالایام بالقیاس الی الصیام کما قلنا فلو نیتہ النفلیۃ وبقی نیتہ الصوم
 فی ہذا الیوم ومصادقہ لیس الا لنذور فصیح ولا یتادی النذر المعین بنیۃ
 واجب اخذ کالقضاء والکفارة بل خلاف بخلاف مضان فادعی کل نیتہ
 حتی بنیۃ واجب آخر ایضا فرقاً بین ایجابہ تعالیٰ کما فی صوم رمضان
 وایجاب الصلۃ کما فی الصوم المنذور حاصلہ ان تعیین الوقت للنذور انما
 حصل من جهة النافر فلان نسیہہ بما ہو مساوہ فی المرتبۃ ولا یصرف الی عینہ بل

بوقت آخر بخلاف تعیین الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
 ثابت لا مجال للعبد ان یغیره ویرد تعیین الشارع والیچ ذو شہین
 ای مشاہدین بالمعیار والظرف فانه ای لشان لا یسم فی عام
 واحد ولا ین واحد فو کالمعیار الذی لا یج فی وقتہ الا واجباً حد ولا یتفق
 فعلہ ای من لبح وقت ای وقت الحج الذی ہی أشهر الحج شوال و
 ذو القعدة والعشرة الاولى من ذی الحجۃ والاحرام کما ین من اول الشهر کذلک ین
 من اوسطه وآخره فینحازان بجم من ذی الحجۃ فیفضل شوال وذو القعدة فونت الحج
 کالظرف الذی وقتہ یفضل عنه واطلق المعیار والظرف ہننا علی الواجب
 الموقت الذی وقتہ معیار وظرف وهو الحج لا علی الوقت ومن ہننا ای
 من اجل شہدہ بالمعیار والظرف تا دی فرضہ ای فرض الحج بمطلق
 النیۃ کما ان الواجب لموقت بالوقت المعیار تا دی بمطلق النیۃ ویقع
 عن النقل اذا نواه ای انقل کما ان الصلوۃ التی ہے موقت بالوقت
 الظرف یقع من انقل اذا نواه مسئلہ اذا کان الواجب موسعاً
 ای کان وقتہ مطلقاً فاجمع الوقت وقت الاداء ای لا اداء ذلک الواجب
 عند الجمهور نص علیہ ابن الحاجب وغتارہ وهو مختار الا امام واتباعہ قالہ
 الاسنوی نے شرح المنہل ففی ای ہمزہ اوقعہ المکلف فقد اوقعہ فی وقتہ
 فیتخیر ان ین فی ای وقت شار من وقتہ المقدّر ولا یرک فی کل الوقت
 قال المقاضی ابو بکر الباقلائی والکثر الشافعی من المتابعین للقاء فی
 ابی بکر الواجب فی الواجب الموسع فی کل وقت ای فی کل ہمزہ

من وقته الظرف الفعل أى القار الفعل الواجب فيأوالعزم ماسى
 ارادة اذ الفاعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
 اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قد رايح الفعل ليعنى التحريم
 بين الفعل والعزم الى ان رايح الوقت واما اذا تضيق بالقتضار اكثر فالفعل
 يتعين والعزم لا يكتفى وهذا القول نعتة البيضاء فى المنهاج عن المصنفين
 ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك فى
 المنتخب واختاره الامامى والاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
 فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النودى وغيره فى شرح المذهب
 وغيره ونقل الاصمغنى شارح المحصول عن القاضي عبد الرزب المالكى انه
 قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يجوزون التحليل والعزم
 فى كل جنس ٤ من اجزاء الوقت بل العزم الاول يلصق به اى يتبد
 التمسك بالنية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان لنية الواحدة فيه
 من اول النهار الى آخره كافيته ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجبان تجدد
 فى كل وقت كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان تضيق ولا يجب
 تجديد فيجب على المكلف ان يشرع بالصلاة فى اول الوقت فان لم يصليها فليصلي
 ان يعزم على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان تضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
 العزم الواحد كاف الى تضيق واذا بلغ التضيق وجب لفعل قال امام الحرمين
 فى البرهان والذي اراده انهم لا يجوزون تجديد العزم فى اجزاء الثانية فلا يرد
 اورده البيضاء فى المنهاج ان السهل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعدد وتعد واجزاء الوقت والمبدال هو الفعل واحد وما عدا في الشرع تعدد
 المبدال مع تعدد المبدال فلا يجوز كون الحرز بدلا عن الفعل ووجه عدم الورد انا
 لا نسلم تعدد المبدال فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا من سحب السحاب الهنية
 والهدا وكذا الحرز ان فليس كل بدلا بالذات بل المبدال احدهما الموجود في
 ضمنها كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك ان
 تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوف في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
 وهكذا وكذا اعزاهما متعددة فتساوى الايقاعات الاعسن امر فكون المبدال
 واحدا ممنوع اذ الفعل المبدال باعتبار الايقاعات متعدد كالحرز الذي هو
 المبدال ونقل عن بعض الشافعية نقله الاسام في المعالم والمحصل
 والمنحجب والبيضاوى في المنهاج والقاظمي في شرح المحقق وقال
 الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبننا ولعله اس
 عليه توجيه الاصطلاحى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
 بخروج وقت الاختيار ثم نقله الشافعي في الامم عن المتكلمين فقال وقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم من ينشئ بقواسم ان الموجب في الحج على الفور وان جوب
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرج عن اول وقت الامكان عصى بالتأخير
 ايضا وهذا يقتل ان يكون سبب هذا الخطأ بل عن بعض المتكلمين وكلمته
 بل للتر في الاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 الحارثيين وقته اول ما ي اول الوقت فان احتسبه اى اخذ ذلك الجوب

لموقت عن اول الوقت فقصا اى فالایمان بلکل الواجب الموقت
 فی غیر اول الوقت قصار الاداء و نقل عن بعض الحنفیة نقل الامام
 فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وغيرهم فی اسفارهم انیس وقتہ جمیع وقتہ
 ولا اوله بل وقتہ اخیره اى اخر الوقت فان قد مہ اى قدم ذلک
 الواجب الموح على آخر الوقت واداه فی اول الوقت مثلاً فنفل اى فما قدما
 نفل یسقط به اى بهذا النفل الفرض عن الذمۃ کالوضو قبل الوقت و
 تکبیر الزکوۃ قبل وجہا وقد ذکر امام الحرمین فی البرہان ان تقع الصلوۃ
 نفسها واجبة ویکون التطوع فی التعمیل کن عمل دینا و زکوۃ وقال ابن السام فی
 التخریر بحصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیۃ و نقل عن بعض الحنفیۃ لیس سرفا
 عنہم و فی التخریر شرح التخریر و قطع الشیخ سراج الدین السندی بان المدو الی
 بعض الحنفیۃ لیس صحیحاً عنہم قلت ینکروا ما فی ہول الروحۃ للشیخ ابی بکر الازہی
 بعد حکایۃ ما عن الہیجی وقال غیر من صحابنا ان الوجوب فی مثله متعلق باخر الوقت
 و ذکرہ معلوم فی شرح ہذا کتاب نسب فی المسلسل ہذا القول لے ابی حنیفۃ
 و ہذا النسبة غلطتے وقال الاسنوی فی شرح المنہاج و ہذا المذہب باطل
 لان المتقدم لا یصح بنیۃ التعمیل اجبا غاکما قال ابن التلمسان فی شرح المعالم
 فبطل کونہ تعجیل انتہی قال المدحسن الکسحی کونہ فضلا یقطرہ الغضی
 انما ہو اذا لم یبق الکلف علی صفۃ التکلیف الے آخر الوقت بان یکن اویموت
 واما ان یقی بصرفۃ التکلیف الی اخر الوقت کما کان
 ہذہ الصفۃ فی اول الوقت ^{فما} قدام واجب لا فضل و ہذا حاصل

عبارة الامدی و ابن الحاجب صاحب السنانج و صاحب الحاصل و ابن العام
 و مقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل و عادت فی آخر الوقت کيكون
 مقدمه غلامند و بالادامه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لکونه
 واجبا و قال الاسنوی فی شرح السنانج ان الآتی بالصلوة فی اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت و هو على صفة التكليف کان مافعله واجباً و
 ان لم یکن علی صفة بان کان مجبونا و حالضاً او غیر ذلک کان مافعله فضلاً بهذا
 فی الحصول و المنتخب نیز بما مقتضی ذلک ان صفة التكليف لو زالت بعد
 الفعل و عادت فی آخر الوقت کيكون مقدمه واجباً و نقل الشيخ ابو اسحق فی
 شرح المص عن الکرخنی ان الوجوب یخلق بوقت غیر معین و یجوز بالفعْل ففیه
 اسی وقت ضل نتیجہ فعل واجباً و نقل عنه القولین مع الاسدی فی الاحکام
 و ذکرین امیر اسحاق فی التقریر شرح التحریرو فی المیزان عن الکرخنی ثلاث روایات
 احدیها هذه و الثانية ما قبلها یعنی ما نقل عن بعض الخفیه قال و هذه الروایة مجوزة و الثالثة
 و هی رواية ابجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض و علیه اوامره فی وقت
 مطلق من جمیع الوقت و هو مخیر فی الاداء و انما تعین الوجوب بالاداء و توضیح
 الوقت بان ادی فی اوله لکيكون واجباً و ان اخره لا یأثم بالتأخیر عنه ثم
 قال و هذه الروایة هی المعتمد علیها انتهى فان قلت اذا لم یحق آخر الوقت
 علی صفة التكليف فلا یتحقق الوجوب فی شأنه حتی یحیط قلت لیس المراد ان یتحقق
 ههنا وجوب ثم سقط اذ عند جم لم یتحقق الوجوب الا باختر الوقت بل المراد انه لم
 یتحقق فی شأنه الوجوب بل ان یقال تعلق الوجوب لازمی بفعله یحیط و اور علی الکرخنی

نه لما لم يصرف العمل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً
 نول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفاً وبصير واجبا بعد حصول الجزء
 الاخير وقد اجيب بان اكثره لعله لا يقول بكون وقت الوجوب لاني مثل هذه
 لصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه لواجب كذا ذكر القاض
 يري زاجان في حاشية شرح المختصر الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جميع الوقت وقت لا والله ان الحكم يستعمل وقت الفعل لانه
 في المكلف لو اتى بفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصياً
 لعدم اتيان الفعل بالاجتماع اى بالتوافق لعلماء المجتهدين والتعيين
 اى تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت وداخره للاوارق تطبيق مناف
 لتوجه الامر بالحكم والتحيز بين الفعل العزم بآداة على النصوص الواردة في
 ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة له لو كثر شمس الى عنق الليل فلهنا
 لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا لتحيز بين الفعل والعزم بل ظاهر
 في التعيين والتحيز ضرورة ولا تنها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوى نسبة
 لاجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتحيز المذكورين زيادة بلا دليل
 والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا
 برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلى في غيب الوقت الشف
 كاول الوقت وادنى ممتثل اى مطيع لامر الصلوة لكونه اى لمصلى المذكور
 صلياً قطعاً بلا شك لا لكونه اى ليس بممثل لكون المصلى المذكور اتياً
 باحداً من الصلوات من الفصل والعزم كما هو مذهب القاضى واكثر الشافعية

لما لم يصرف العمل

واجباً عنده

الا بالجزء

الاخير من الوقت

فليس المقدم

واجباً

نول يمكن

ان يقال

مراده ان

ما فعله كان

موقوفاً

وبصير

واجباً بعد

حصول الجزء

الاخير

وقد اجيب

بان اكثره

لعله لا يقول

والامتنال انما يكون باليعار الواجب صل الصلاة هو الواجب واذا هو واقع عن
 الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا داء وانما قيد بغير الاخر لان مقتضى
 القاضى الى كبر ان الآخر متعين للفضل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
 ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان لم يصل في كل وقت لم يمتثل لكونه مصليا
 واما ما تضمنه المقدم ان القائل ان لم يصل ممتثل لكونه آتيا باصدا الامين
 فانه حينئذ يذهب لمخالف والمالغ ابن الامام في التحريم فقيس في حواشي
 شرح المحقر السيد ميرزا حان انما اى المقدمة المذكورة مجم عليها اجماعا
 قطعا بأنه لا يصلح منهما اذ من المقدمة الاجماعية القطعية باطل
 اقول الاجماع على الامتنال بها اى بالصلاة بخصوصها اى الصلاة
 خاصة دون الغرم في كل جنس من اجزاء وقت الصلاة فسرع الاجماع
 على وجوبها اى وجوب الصلاة فيه اى في كل جزء من اجزاء وقتها لا
 الامتنال انما يكون باليعار الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اى في
 وجوب الصلاة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلاة
 في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنال بها بخصوصها في كل جزء فقلنا قل
 علمه اشارة الى منع كون الاجماع على الامتنال بالصلاة فرعاً للاجماع
 على وجوبها استنادا بان الامتنال في وقت اعسم من الوجوب في ذلك
 الوقت فان الامتنال قد يكون باوار الواجب قبل وجوبه كالوضوء قبل
 دخول وقت الصلاة فها قول في جواب هذا الاستدلال الخصم لمخالف
 لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفضل والعزم من الطرفين بان

مقتضى هذا انما
 لا بد من ان يكون
 مستند الامتنال
 في وقت من الاجزاء
 وجوب الصلاة في ذلك
 الزمان لا ان يكون
 وجوب الصلاة في ذلك
 الزمان فقول
 الامتنال في وقت
 وجوب الصلاة
 في كل جزء من اجزاء
 وقت الصلاة
 لا ينافي مع وجوب
 الصلاة في كل جزء
 من اجزاء وقتها
 بل هو مقتضى
 الاجماع على وجوب
 الصلاة في كل جزء
 من اجزاء وقتها
 لا ينافي مع وجوب
 الصلاة في كل جزء
 من اجزاء وقتها

يكون افضل بدلا من العزم والعزم بدلا من بالصلوة ختمه يكون كل من البدل والمبدل منه مسلما وعلما كخصال الكفارة ببل نعم يقول افضل اصل والعزم خلف بدون العزم كالوضوء واليتم فالامتثال بالصلوة بخصوصها كونهما أصلا لا يفسده اى لا يضر نعم كما ان الامتثال بوضوء المعذور ككون الوضوء أصلا لا يضر وجوب اليتم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب انما هو افضل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فغلب العزم الى ان يتفريق و القاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتي باحد هما اى افضل والعزم اجزاء اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى تبرك افضل والعزم عصم التارك لخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا

جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال به ممنوع كيف كثيرا لا يوجب في اول الوقت الفعل ارادته اى لا اذلة الفعل ولا يلزم عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب ^{المتراد} اى مراد الاستدلال من العزم عدم اعادة الترتيب لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلاً في اول الوقت واخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا سب جواب هذا الرد سلمنا ان العزم بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من لوازم الايمان ورواؤه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد تركه فثبت مع ثبوت الايمان سواد فعل وقت افضل واجب ولم يدخل الا ترى لو اخل العزم لم اراد الترتيب

وان لم يرد فعل الوقت اى وقت افضل الواجب فافهم فانه قوي

وقيل في البديع وهو كناية في الاصول لا البطلان في المذهب بل في اكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر البدل المقتضى لانهما نقطتا البدلات كالتيتم فانه يسقط به الوجود وليس
كذلك ههنا فان اصله لا تقطع عنه قال اذ يتعين اخرا والجواب عميل
في الهدى منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانه لا يلزم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول الملازمة
سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقولنا للزم
سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر فلا بد بل وبعض
الحنفية قالوا في الاستدلال به مذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا اولا اى في اول الوقت عصي المكلف بتأخير اى
تأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوعا دائما يلزم العصيان بالتأخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يحجب الفعل بهنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فلا دوار في آخره كالاداء في اوله
في عدم العصيان مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت علينا بعينه بلا استقال اسببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
وهو مختار ابن المام من الحنفية للسبب اى سبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في تحرير

هذا قوله لو كان
الواجب في اول الوقت
عصا في اول الوقت
فثبت انه واجب في
آخر الوقت قلنا في
الجواب عن استدلال
بعض الحنفية لزوم
العصيان بتأخير الفعل
عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول
الوقت ممنوعا دائما
يلزم العصيان بالتأخير
لو كان الفعل الواجب
في اول الوقت مضيقا
ولم يحجب الفعل بهنا
مضيقا بل انما وجب
موسعا فلا عصيان
لتوسع وقته فلا دوار
في آخره كالاداء في
اوله في عدم العصيان
مسئلة السبب في الواجب
الموسع الجزء الاول

فعلم ان كلام الاجزاء سبب كالاول والثاني سببا عينيا فهو سبب الاستقلال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت
الذى سلم الكافرو بلغ الصبح فيه الجزء الاول من الوقت في حقه ما اى في
حق الكافر الذى سلم والصبح الذى بلغ فصار سبب هو الجزء الاول قد بس
على اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزء الاول من الوقت
للسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذى هو سبب عند الشافعية فرع على مذهب عامة الحنفية عصر
يوافق اى يوم احصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير شلالان
السببية قد استقلت اليه فقضاءه اوجب ناقضا وادى كما وجب ولا يصح
عصر لقضاءه لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر لان سببه اى سبب عصر
الاس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى من جهة
اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب به لا يكون
ناقصا من كل وجه فلا يتأدى عصر الاس الذى سببه ناقص من وجه و
كامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى هو ناقص
من كل الوجوه واعتلض على دليل عدم صحة عصر الاس في الناقص
بلزوم صحته اى عصر الاس اذا وقع بعضها اى بعض
عصر الاس في الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الاس في
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت ومتضمن للكامل
والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح قعدا عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
 الكامل في كل ما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتباراً
 بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة او لاكثر حكم الكل فلان لم ينسب ان الكل
 ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
 اداء عصر الاس كما وجب اداء بعضه في الكل وبعضه في الناقص لا يصح و
 اذا دفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على السائل المذكور الاعتراض بان
 من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوته العصر فيه
 اى في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصلح في الجزء الناقص
 مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
 مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من
 اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلماً فيكون اسبغ
 حقه ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تقع صلوة في الجزء الناقص فاجيب
 عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة باننا لم ان صلوة في الجزء الناقص
 غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فلا رابة عن المتقدين في عدم الصحة
 وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذ لم يكن رولة عن المتقدمين
 في عدم الصحة فيلزم ما الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغناه في الفتاوى
 انهم يهتدون الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول مس الائمة السرخسي وغيره وهو الادب
 وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا تقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
 كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا تقص في الوقت لذاته فان الوقت

الحق في كل وقت من وقت
 فكل وقت من وقت
 فكل وقت من وقت
 فكل وقت من وقت
 فكل وقت من وقت

وقت كسائر الاوقات وانما لنقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون هذا الوقت ظرفا
لعباداة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لتلايم عن الاداء
لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره اى غير
الاداء يمين لا يحصل هذا النقص في غير اداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في النقص مع القدرة على الكمال
وصلوة السهم في ناقص في اليوم الذي اسلم فيه قضاء فلا تحصل النقص فيه
فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال
ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو لزوم
تفريغ ذمة المكلف عما شغلت ذمته في الواجب البدنى كالصلوة
عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء في الواجب البدنى بخلاف الواجب المالى كالزكاة
فاننا عندهم قبل انحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون ادائها فانه
يجب بعد انحول بدليل عدم الاشتم اى اثم المكلف الذى وجب
عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان انحول فان
ما قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان انحول اثم بالتأخير
وترك الاداء قبل حولان انحول والسقوط اى سقوط الزكاة عن
ذمة المكلف الذى وجب عليه الزكاة بالتجهيل اى بادائها معبدا
قبل حولان انحول بنية الغرض ولو لم تكن واجبة لم تقط بالتجهيل فعلم انها قبل

حولان حول واجهۃ لکنما لیت بواجبۃ الادار اقوال یسرد عظیم من ہذا الدلیل
 ایضاً الموضوع قبل الوقت فانه لا یأثم بالتأخیر لے الوقت ویسقط بالاقا
 قبل الوقت مع ان الموضوع بدئے فافصل الوجوب عن وجوب الادار فی
 البدئے ایضاً بعین دلیلم فی المال واما الخفیۃ فقالوا بالانفصال
 اسے بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الادار مطلقاً سوا کان الوجوب
 بدئیا اومالیاً لمن حاضرت آخر اے فی آخر الوقت من الفعل
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور علیہا اسی علی من حاضرت
 اذا انقضت متفرع علی وجوب الادار والصلوة مثلاً واجبة فی اول الوقت
 اے ان یتحقق باصل الوجوب وواجهۃ الادار فی آخر الوقت فمن حاضرت
 فی آخر الوقت لم یجب الادار علیہا فلا یجب القضاء المتفرع علی وجوب الادار
 علیہا ونفس الوجوب متحقق لادار کاسبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
 طهرت عن کبیر الخصال فایجب علیہا القضاء لوجوب الادار علیہا فانما
 ادركت آخر الوقت الذی استثنی علیہ وجوب الادار و الخفیۃ استدلال
 علی انفصال الوجوب عن وجوب الادار مطلقاً بوجوب القضاء علی
 الواجب كالصلوة قطعاً ثم کل الوقت و هو اے وجوب القضاء
 فسد متحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الادار والاتفاق
 اے اتفاق الفریقین من الشافعیۃ والحنفیۃ علی انتفاء وجوب الادار
 اے اداء افضل الواجب كالصلوة علیہ اے علی التألم المذكور
 لعقل الخطاب فایموا الصلوة مثلاً فی حۃ حد را اے

لکنما لیت بواجبۃ الادار اقوال یسرد عظیم من ہذا الدلیل
 ایضاً الموضوع قبل الوقت فانه لا یأثم بالتأخیر لے الوقت ویسقط بالاقا
 قبل الوقت مع ان الموضوع بدئے فافصل الوجوب عن وجوب الادار فی
 البدئے ایضاً بعین دلیلم فی المال واما الخفیۃ فقالوا بالانفصال
 اسے بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الادار مطلقاً سوا کان الوجوب
 بدئیا اومالیاً لمن حاضرت آخر اے فی آخر الوقت من الفعل
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور علیہا اسی علی من حاضرت
 اذا انقضت متفرع علی وجوب الادار والصلوة مثلاً واجبة فی اول الوقت
 اے ان یتحقق باصل الوجوب وواجهۃ الادار فی آخر الوقت فمن حاضرت
 فی آخر الوقت لم یجب الادار علیہا فلا یجب القضاء المتفرع علی وجوب الادار
 علیہا ونفس الوجوب متحقق لادار کاسبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
 طهرت عن کبیر الخصال فایجب علیہا القضاء لوجوب الادار علیہا فانما
 ادركت آخر الوقت الذی استثنی علیہ وجوب الادار و الخفیۃ استدلال
 علی انفصال الوجوب عن وجوب الادار مطلقاً بوجوب القضاء علی
 الواجب كالصلوة قطعاً ثم کل الوقت و هو اے وجوب القضاء
 فسد متحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الادار والاتفاق
 اے اتفاق الفریقین من الشافعیۃ والحنفیۃ علی انتفاء وجوب الادار
 اے اداء افضل الواجب كالصلوة علیہ اے علی التألم المذكور
 لعقل الخطاب فایموا الصلوة مثلاً فی حۃ حد را اے

فایموا الصلوة مثلاً فی حۃ حد را اے

احترازاً عن اللغو اے کون خطاب لغو الان التام غافل غیر فہم
 للخطاب و خطاب من لا یفہم توقیل فی التکوین و لهذا الاستدلال
 و لقائل ان یجوز عدم خطاب باننا لاسلم ان التام لو کان مخاطباً بالادار
 یلزم اللغو و انما یلزم اللغو اے کون خطاب مع التام لغو لو کان
 التام مخاطباً بالفعل الا ان اے بان یفعل فی حالة النوم و یس کذلک
 بل هو اے التام مخاطب بہ اسی بالفعل یعنی بان یفعل بعد الانباء
 اسی الاستیطاق کا خطاب للمعدوم فانہم جوزوا خطاب المعدوم بنار علی
 ان المطلوب صدور فعل حالۃ الوجود حصے قال شمس الائمة من شرط وجوب الادار
 القدرۃ التي بہا یتکون المامور من الادار الا انہ شرط وجودہ عند الامر بل عند
 الادار فان البنی علیہ السلام کان مہوئاً لے الناس كافة و صح امرہ فی حق
 من وجد بعدہ و یلزمہم الادار بشرط ان یلزمہم و یتکونوا من الادار و الجواب عما
 قيل فلو رد بانفس علیہ العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح مختصر ابن
 الحاجب ان الکلام ہنات فی الخطاب بتجینا و ہو عند تخلیق و الخطاب للمعدوم
 انما یصح تعلیقاً و لا یفرق فی هذا الخطاب اسی خطاب التعلیم بین الصبی
 غیر الکلف و البالغ الکلف والمریض و السج و ان التام و المستیظہ بخلاف
 الاول اے خطاب التجیز فاء یتعلق بالبالغ و صح المستیظہ بالاصح والمریض
 و التام فان خطاب للتام کا خطاب للمعدوم خطاب تعلیق و لا کلام فیہ و امن
 الکلام فی خطاب تجیز او ہونہ عن التام کما ہونہ عن المعدوم فعلى هذا
 اے علی تقدیر الکلام فی الخطاب بتجیز الوائتہ اسی استیظہ الصبی التام

الفعل الواجب واولد علی ماصروا به ان اصل الوجوب للصلوة فی اول الوقت واصل الوجوب للزکوة فی اول الحول واصلوة فی اول الوقت و الزکوة فی اول الحول تسقطان الصلوة والزکوة الواجبین فلو لم یکن الطلب فی اصل الوجوب کیف تسقطانما لان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب فان اسقاط الواجب فشرع لوجوه الواجب وهو اسی الواجب انما ینکون واجبا بالطلب واذا لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فاسی شیء یقطع بفعل و ایضا قصدا لا امثال بالفعل الواجب انما ینکون بالعلم به اے بالطلب یعنی طلب ذلک بفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصدا لا امثال فکیف یسقط الواجب بالفعل واجوباب عن الایراد المذكور انما لا تسلم ان الواجب انما ینکون واجبا بالطلب فقط بل قد ینکون واجبا بالسبب اے تحقق سبب لک الواجب ایضا والثقی قد ثبتت فی الذمة ولا یطلب کما للدين المسفاجل اسی الدین الذی قدر له الاجل فانه ثابت فی الذمة وغیر مطلوب بدون مفتی الاجل والتوب للمطار اسی التوب الذی اطارته الروح والقضالی وار انسان او حجرة لا یعرف مالک اسی لا یعرف ان یرث ملک اسی شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قیل بقوله مما لا یعرف مالک لانه اذا علم المالک فالاداء واجب والامتنال یتفرع علی العلم بثبوت اے بثبوت الوجوب لاسی العلم بثبوت طلبه فلا یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقلا للمقام اے فهم المقام وتحتیمة ان لنا خطاب وضع بالسبب اسی بیان ان هذا سبب لذلک کذلک لوک شمس

لما لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فاسی شیء یقطع بفعل و ایضا قصدا لا امثال بالفعل الواجب انما ینکون بالعلم به اے بالطلب یعنی طلب ذلک بفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصدا لا امثال فکیف یسقط الواجب بالفعل واجوباب عن الایراد المذكور انما لا تسلم ان الواجب انما ینکون واجبا بالطلب فقط بل قد ینکون واجبا بالسبب اے تحقق سبب لک الواجب ایضا والثقی قد ثبتت فی الذمة ولا یطلب کما للدين المسفاجل اسی الدین الذی قدر له الاجل فانه ثابت فی الذمة وغیر مطلوب بدون مفتی الاجل والتوب للمطار اسی التوب الذی اطارته الروح والقضالی وار انسان او حجرة لا یعرف مالک اسی لا یعرف ان یرث ملک اسی شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قیل بقوله مما لا یعرف مالک لانه اذا علم المالک فالاداء واجب والامتنال یتفرع علی العلم بثبوت اے بثبوت الوجوب لاسی العلم بثبوت طلبه فلا یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقلا للمقام اے فهم المقام وتحتیمة ان لنا خطاب وضع بالسبب اسی بیان ان هذا سبب لذلک کذلک لوک شمس

سبب لوجوب صلوة الظهر فكذا الخطاب للوجوب ای کون السبب فی
 ذمته المكلف وخطاب تکلیف ای یقصد به تکلیف المكلف بالاعتناء ای
 بالطلب منه ایقاع الفعل واذا کان الخطابان مختلفین فیجب ان یکون الثابت لاجلها
 ای باحد الخطابين غیر الثابت بالآخر ای بالخطاب الآخر والا فافتتحت
 الفعل حقاً وکذا علی الذمته ای ذمته المكلف من الاول وهو خطاب لوضع و
 بسوق ای ثبوت الفعل حقاً وکذا الوجوب نفسه والطلب ایقاعه ای بإیقاع
 هذا الفعل فی العین ای فی الخارج من الثاني هو خطاب تکلیف وهو جی الباطن
 فلهذا لا یوجب شیء ووجه الاداء شیء سوا الوجوب فیحصل احدهما عن الآخر وعلماً انما
 ان لا یتطلب للفعل فی الاول ای فی وجوب نفسه بل یتطلب للفعل فی الثاني
 ای فی وجوب الاداء لا ای وان لم یکن كذلك بل کان یتطلب الوجوب من
 وجوب الاداء فیکون المفهوم من خطاب الوضع یتطلب دون خطاب التکلیف
 لنم قلب الوضعم اے مکس ما وضع شیء له فان وضع حکم تکلیفی لان
 یومر بالتفریح عن ذمته هو صادق للطلب والسبب لیس التفریع
 المحض بان عند وجود السبب یکون المكلف مشغول الذمته بالفعل بدون یتطلب
 فی الحال فلو مکس الامر انکس الوضع قد بدیر لعله اشارة الے ان هذا الفقه
 مخالف لمن یرجح الخطاب الوضعی الے الخطاب تکلیفی ولا یفرق بینهما مسئله
 الاداء فعل الواجب فی وقتہ اے وقت هذا الواجب
 المقدس لے اے لهذا الواجب وخرج به ان لم یقدر له وقت کالنوافل
 المطلقة فانما لا تصف بالاداء ولا بالتقضاء بخلاف النوافل الموقته کالسنن

الخطابان مختلفان
 فلهذا لا یوجب شیء
 ووجه الاداء شیء سوا
 الوجوب فیحصل احدهما
 عن الآخر وعلماً انما
 ان لا یتطلب للفعل
 فی الاول ای فی وجوب
 نفسه بل یتطلب
 للفعل فی الثاني
 ای فی وجوب الاداء
 لا ای وان لم یکن
 كذلك بل کان
 یتطلب الوجوب
 من وجوب الاداء
 فیکون المفهوم
 من خطاب الوضع
 یتطلب دون
 خطاب التکلیف
 لنم قلب الوضعم
 اے مکس ما وضع
 شیء له فان وضع
 حکم تکلیفی لان
 یومر بالتفریح
 عن ذمته هو
 صادق للطلب
 والسبب لیس
 التفریع المحض
 بان عند وجود
 السبب یکون
 المكلف مشغول
 الذمته بالفعل
 بدون یتطلب
 فی الحال فلو
 مکس الامر انکس
 الوضع قد بدیر
 لعله اشارة
 الے ان هذا
 الفقه مخالف
 لمن یرجح
 الخطاب الوضعی
 الے الخطاب
 تکلیفی ولا
 یفرق بینهما
 مسئله الاداء
 فعل الواجب
 فی وقتہ اے
 وقت هذا
 الواجب
 المقدس لے
 اے لهذا
 الواجب
 وخرج به
 ان لم یقدر
 له وقت
 کالنوافل
 المطلقة
 فانما لا
 تصف
 بالاداء
 ولا
 بالتقضاء
 بخلاف
 النوافل
 الموقته
 کالسنن

عند الحنفیة فی صلوة العصر فلو وقعت التحیمة فی صلوة العصر فی الوقت
 وباقی الصلوة فی غیر الوقت فی اداء الركعة عند الشافعیة فی
 صلوة العصر والنسب فلو وقعت الركعة فی الصلوة المذکورتین فی الوقت
 وباقی الصلوة فی غیر الوقت فی اداء هذا علی ما هو الاصح الاوجه عندهم کما
 ذکره النووي وغیره والافنی المحیط الصلوة الواحدة یجوز ان یکون بعضها اداء
 وبعضها قضاء کصلوة یصلی العصر عزیت شمس علیه فی خلال صلوة وسبقه
 الی هذا الناطق ایضاً و ذکر ابو حامد من الشافعیة انه قول عامة الشافعیة
 قیل وهو بتحقیق اعتبار کل جزء بزمانه علی هذا فلا یکون فی العبارة لتأهل
 کذا فی التفسیر ومنه امی من الاداء الاعادة کما صرح به القاضی عضد فی
 شرح المحقر حیث قال ان الاعادة تتم من الاداء فی مصطلح القوم وان وقع فی
 عبارات بعض المتأخرین خلافه و ذکر السبکی فی شرح المنهاج انه مصطلح
 الاکثرین وقال المحلی فی شرح جمیع الجوامع وهو ظاهر کلام المصنف وصرح فیہ
 ما قال الفزالی فی المستصفی الواجب ان ادی فی وقتہ یسی اداء وان ادی بعد
 وقتہ المصنوق والموسع سبی قضاء وان فصل مرة علی نوع من النخل ثم فعل ثانیاً
 فی الوقت یسی اعادة وقال الامام الرازی فی الحصول العبادة لیمحذف بالقضاء
 والاداء والاعادة فالواجب ان ادی فی وقتہ یسی اداء واذا ادی بعد
 حذو رج وقتہ المصنوق والموسع یسی قضاء وان فصل مرة علی نوع من
 النخل ثم ثانیاً فی وقتہ المضروب لیسى اعادة وقال البیضاوی وهو اس
 الواجب اداء ان فصل فی وقتہ المعین وقضاء ان فصل فی غیره

والاداء سبقا باداء مختل لیسى اعادة فعل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
 لاسن القضاء وعلیه شى البیضا وے فی المنہاج تناسیاً لصاحب المحل فی
 المنہاج العبادۃ ان وقت فی وقتہا المعین ولم یسبق باداء مختل فاداء والا
 فاعادة و فی المحل الايمان بالعبادة خارج اوقاتہا لیسے قضاء و فی اوقاتہا
 اما ان یکون سبقا واداء مختل لیسى اعادة اولائیون و سبى اداء و ذکر التمازانی
 فی شرح الشرح و ظاہر کلام المتقدمین و المتأخرون انہما لے الاداء و القضاء
 و الاعادة اقسام متباينة و ان ما فعل ثانیاً فی وقت الاداء لیسى باداء
 و لاقضاء و لم یطلع علی ما یوافق کلام الشارح اے القاضی محمد صریحاً نعم
 کلام الامام الغزالی ان الاداء ما یؤدی فی وقتہا ربما یثخر بک لو لم یناقش
 فی اطلاق التادیة علی الاعادة و لو سلم فعل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور
 ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً
 انتہی و تعقبه الفاضل سیراجان بانصہ البیضا وے فی مرصاده و قال و
 اما ان جل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل
 لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً فالامر فیہ بین بعد ما تحقق
 عند الشارح ان الاصطلاح الشائع فی لفظ الاداء ما ذکرہ فتال انتہی
 و هو اے الاعادة الفعل فیہ ای فی وقتہ المقدّر لہ شرعاً ثانیاً
 ای مرة احده ^{للمحل} و وقع فی فعلہ اولاً و هو المشہور عند الشافعية
 و هو الذی جزمہ الامام الرازی و رحمہ ابن اسحاق فی مختصرہ و ترد فیہ
 اسبکی فی جمیع الجوامع و نہ القاضی ابوبکر و المحلی و الحلی و الفوات شر ط

لقد ذکر فی کتابہ
 فی محل باداء مختل
 و هو البیضا و ے
 و یثخر بک
 و یثخر بک
 و یثخر بک
 و یثخر بک
 و یثخر بک
 و یثخر بک
 و یثخر بک

شس عاکا کحیض فانه منع عن الصوم والصلوة لم یتمکن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا کالنعی مر فانه فی وقت الفجر مثلاً ینع النائم المكلف
عن الصلوة عقلاً فالج الصبح بعد فساد الحج الاول اداء حقیقة لا قضاء لانه مؤدی
فی وقته وهو العمر والقضاء افضل بعد الوقت قال استیذنی حاشیة شرع المحقق
بمخلاف الحج فان وقته مقدر محین لكنه غیر محدود فیه وصف به اسی بالاداء ولا یوصف
بالقضاء لوقوعه دائماً فاقدر له شرعاً اولاً انتی وامتیه الغافل سیلرجان فی
حاشیة شرع المستقر قسمیة تج الصحیح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع فی عبارة مثلاً و غیرهم یجاز من حدث المشابهة مع الغفلی فی
الاستدراک لا حقیقة ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل
لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضاء بالعبادة اسی
بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت فی وقتها المقدر له شرعاً فاداء
والا فاقضاء ونفس القاضی البوزید فی التوقیم و صدر الاسلام فی شرحه
على ان الاداء نوعان واجب وفصل کذا فی التقریر و ذکر الاسنوی فی شرح
المنهاج ان الامام ذکر فی اول التقیم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء
والاعادة ولم یخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى فی وقته سمی اداء
الی آخره ما قال فطنت ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتی قل القاضی
عصده فی شرح المحقق قول التقیم آخر الحكم وهو ان افضل قد یوصف بکونه
اداء وقضاء واعادة انتی و ذکر الابرر فی حاشیة شرح المحقق قوله تقسیم
آخر الحكم فیه اشعار بان الاداء والقضاء لا یخفیان بالواجب بل یوصف للمندوب

له زید
الواجب مقرون
عبد الله
بالحج
بالحج
بالحج
بالحج

ایضا بہما و علیہ قول الفقہاء والنوافل الموجبہ تقضی اداء و قول اکثر
 الاصولیین الواجب تنقسم الی اداء و قضاء و عاودۃ لا یقتضی عدم انقضاء
 المندوب الیہا کیف و یجوز ان یکون بین اقسام و اقسام عموم من وجہ است
 مسئلۃ تأخیر الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
 مع ظن المكلف المذكور الموت ای موت نفسه فی جنس مسا
 من الوقت ای وقت الفعل قبل انفس معصیۃ اتفاقا لان الجزء
 الذی ظن المكلف موته فیہ هو جزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
 بعد هذا الجزء فالموت بحمل البعض و هو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت
 فیہ کلا ای کل الوقت و ترک الواجب کل الوقت موجب العصیان و ذکر الفاعل
 میرزا حان فی حاشیہ مشرح المختصر و یقسم منه حال ما اذا شک فی الموت
 و ہی انه لا عصیان فی التأخیر یل علیہ لے فی بعض شروح السہاج فان لم
 یمت المكلف الظان بالموت و ظهر کذب فنه و فعله ای فسل المكلف
 انظار الفعل الواجب فی وقتہ المقدّر له شرعا فالیجہو علی انه ای
 علی ان فعل الواجب فی وقتہ اداء لا قضاء لصدق حداء ای حد
 الاداء علیہ ای علی فعل الواجب فی وقتہ اذ حد الاداء فسل الواجب فی
 وقتہ المقدّر له شرعا و الشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی اسی جزء
 من فعل المكلف ذلک لفعل الواجب کان اداء و بہ قال ابو حامد الغزالی
 من الشافعیۃ کما نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہج و قال القاضی
 ابو بکر الباقلائی من المتکلمین کما نص علیہ ابن احماد فی المختصر و القاضی

مقدر
 صحیح اتفاقا و قول
 علی ان الوقت یقتضی
 معصیۃ یقتضی الموت
 الجزء ان کذا و ذلک
 باعتبار المكلف واجب
 باعتبار المكلف واجب
 بین نفس الواجب
 علی ان حال الصبیان
 فی غیر ان کذا و ذلک
 من تأخیر قبل انفس
 و قد مر علی قولہ ان
 الواجب کل الوقت
 فالتقسیم فی بعض
 الاصل من السہاج فان لم
 یجوز علی تأخیر کذا و ذلک
 حداء و قد مر علی قولہ
 انظار مال بعض الاصل
 یقتضی السہاج فان لم
 یجوز علی تأخیر کذا و ذلک
 فالتقسیم فی بعض
 الاصل من السہاج فان لم
 یجوز علی تأخیر کذا و ذلک

حسین من الفقہاء کما نص علیہ نسبی فی جمیع الجوامع فعملہ بعد الجہزۃ الذی
 ظن موت نفسہ فیہ سواہ کان فی وقتہ المقدّرہ شرعاً و لا قضاء لان
 وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعاً بحسب ظنہ ای ظن المكلف
 الظان موت نفسہ فی ذلک الجہزۃ قبلہ ای قبل الجہزۃ الذی ظن الموت
 فیہ ولم یفعل فیما بینہما فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب تعین ما قبل ذلک الجہزۃ و قتالہ
 شرعاً اذا شرع بحسب ظن المكلف مناط الاحکام الشرعیۃ و عملہ فی غیر
 وقتہ المقدّرہ شرعاً قضاء لا ادار قال الامدی الاصل بہا جمیع الوقت
 و ہما لا ادار کما کان ولا یلزم من جمیل ظن المكلف موجباً للعصیان بالتأخیر
 مخالفتہ ہذا الاصل فی تفسیق الوقت بمعنی انہ اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فصل
 الواجب فیہ قضاء و لهذا لا یلزم من عصیان المكلف بتأخیر الواجب الموسع
 عن اول الوقت من غیر عزم عند القاضی ان یکون فصل الواجب بعد ذلک
 الوقت قضاء ثم قال و ہون غایۃ الاتجاه و وبالفرق بانہ لم یلزم کونہ قضاء
 بہنا لان الوقت لم یمضی قیاساً بالنسبۃ الی ظنہ بہنا بخلافہ ثم نعم لو کان کونہ
 قضاء بہنیاً علی ان العصیان ینتہ فی الادوار لانتجہ ما ذکرہ کذا ذکر التفتازانی فی
 شرح الشرح لکنہ یمس کذلک علی ما یظهر من شہرتہ کذا قال العلومی فی حاشیۃ
 شرح الشرح و یرد علیہ ای علی القاضی اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
 اے انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجتہ قس دخولہ اے دخول
 الوقت و الحال انہ لم یکن فصلاً عن الانقضاء و اخر الفعل ولم یشتغل بہ فانہ
 یصح اتفاقاً فاذا بان اسی ٹیسر الخطأ ای خطأ اعتقادہ بان ٹیسر

جمل المدوران مع الظن لتحقيق العصيان في الصورتين لانه لو ظن الموت
 في حيز من الوقت ولم يؤد قبل بل احسنه الى ما بعده يكون عاصيا ولو
 ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذ الوقت
 بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى وموخر الفعل
 الى ان ينقضى الوقت عاصم العصيان لاينا في الاداء كما في صورة اعتقاد
 الانقضاء ومن اخذ الفعل كالصلوة مع ظن السلافة في الوقت الآتي في
 مات فجاءة اى بغتة فالتحقق انه اى من اخر لا يعصى اذا التاخير جاز
 له هلست بحسب التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثير بالجاهل
 اشار بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا الى ضعف قول من قال بالعصيان بسبيل
 تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجوب احد هما ان محض الواجب على ما مر
 في عدم شرعا تاركه في جميع وقت وهما تاركه في جميع وقت باختياره بل تركه في
 بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على
 تقدير عدم الموت لا يعصى اتفاقا قلدا على تقدير الموت لان الموت لا يصح سببا
 للعصيان وقدره المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شراح المختصر بان
 التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثير في
 فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير سلامة
 العاقبة نفسها لا العلوب اى بسلامة العاقبة حتى يؤدى شرط العلم
 بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة متمنع بحصول البداهة
 وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال العادى

هذا هو الحق
 فان قيل لو كان
 الموت فان كان
 في حيز من الوقت
 لم يؤد قبل بل
 احسنه الى ما بعده
 يكون عاصيا ولو
 ظن انقضاء الوقت
 ثم ادى الفعل في
 الوقت يكون عاصيا
 ايضا اذ الوقت
 بحسب ظنه في
 الصورتين قبل
 الوقت المؤدى فيه
 وهو قد انقضى
 وموخر الفعل
 الى ان ينقضى
 الوقت عاصم
 العصيان لاينا
 في الاداء كما
 في صورة اعتقاد
 الانقضاء ومن
 اخذ الفعل
 كالصلوة مع
 ظن السلافة
 في الوقت الآتي
 في مات فجاءة
 اى بغتة
 فالتحقق انه
 اى من اخر لا
 يعصى اذا
 التاخير جاز
 له هلست
 بحسب التاخير
 مع ظن الموت
 فانه غير
 جائز ولا
 تاثير بالجاهل
 اشار بلفظ
 التحقيق الى
 انه فيه خلافا
 الى ضعف قول
 من قال
 بالعصيان
 بسبيل تحقق
 الوجوب ورد
 ذلك القول
 بوجوب احد
 هما ان محض
 الواجب على
 ما مر في عدم
 شرعا تاركه
 في جميع وقت
 وهما تاركه
 في جميع وقت
 باختياره بل
 تركه في بعضه
 باختياره وفي
 بعض آخر
 بالموت الذي
 لم يكن باختياره
 وثانيهما انه
 على تقدير عدم
 الموت لا يعصى
 اتفاقا قلدا
 على تقدير الموت
 لان الموت لا
 يصح سببا
 للعصيان وقدره
 المصنف ايضا
 موافقا لما
 رده القاضي
 عضد شراح
 المختصر بان
 التاخير جائز
 له الى الوقت
 المضيق اذ
 الكلام في
 الواجب
 الموسع ولا
 تاثير في فعل
 الجائز والقول
 بان شرط
 الجواز اى
 جواز التاخير
 سلامة العاقبة
 نفسها لا
 العلوب اى
 بسلامة العاقبة
 حتى يؤدى
 شرط العلم
 بسلامة العاقبة
 الى التكليف
 المحال فان
 العلم بسلامة
 العاقبة متمنع
 بحصول البداهة
 وما هو كذلك
 فهو محال
 بالعادة وشرط
 المحال عادة
 تكليف بالمحال
 العادى

وانه عیب وانعيب على الحكيم تامل في شأنه غير جائز فيكون تكليفاً محالاً فيؤدي
 هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل بشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم
 يؤدي الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختيارياً للمكلف لكنها
 غير مستتعة الوقوع فليس التكليف شرطاً لتكليفاً بالمحال حتى يؤدي الى التكليف
 المحال يقتضي هذا القول الثمين بين ممكن اي جائز وهو التاخير
 حال السلامة - مستتعم اي محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة
 المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
 فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا مخر او عدم التخيير يرفع حقيقة
 التوسع لان الموسع مندرج تحت التخيير وكان الكلام في الواجب الموسع
 فقد برأه اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
 والاطعام فان بني ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفاقا الى الحجاب
 بين ما وقته العسر اي الواجب الذي وقته تمام امره كالجمعة
 فيعصى بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فنجارة وبين غيرة
 اے غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخرو عن
 الوقت مع ظن السلامة ومات فنجارة حيث قال في المحتقر وهذا بخلاف ما وقته العمر
 فانه لو احذر واتعصى والام لم يتحقق الواجب انتهى ليس بسديد لان
 الواجب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان
 سبب احصيان في الاول الواجب فبغني ان يعصى بالثاني اليضا وعذر الجلاءة
 في الواجب لموسع بان الموت فنجارة ليس بوضع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

حتى يخرج من قبل ان يصادفه الموت فلا يصح عامر في الواجب الموح
والواجب العمري للخص بالواجب الموح فلو قبل عذر الفجأة في الواجب الموح
قبل في الواجب العمري فلافق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموح وفيه ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالنظر مثلاً بان ترك النظر مع
ظن السلامة والموت فجأة ليس في صحيح وقته المقدرة شرعاً ووقت باق لو لم
يتم لا داه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمد اذا ترك بسبب موت الفجأة فانه
ترك في صحيح وقته وهو تمام عمره وللتقي لهدمته وقت في الواقع فالموت فجأة قبل وقت
التصديق في الواجب الموح لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في صحيح وقته المقدرة شرعاً
وهنا ترك في صحيح وقته المتدروها كترك في بعضه فعدم العصيان
لا يكمل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموح الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموح
الذي ليس وقته تمام العمر كالنظر مثلاً خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له التاخير
فيما صح له العمر بشرط ان يغلب على نفسه انه يتيق فلو ظن انه لا يتيق تعين وعصيه
بالتاخير ما لم يمت وفي المنهاج الموح قد يريح العمر كالحج وقضاء
الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان احضر مرض او كبراً اذ الم يكن توقفه
للفوائت على تقدير التاخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره كالحج فان الحج وقت العبد ان لم يحضر
تاخيراً مسلماً لم يكن موسخاً قطعاً وان حله فاساً مطلقاً فلا يصح ان بالتاخير

فان قيل في الواجب الموح
الذي ليس وقته تمام العمر
كالنظر مثلاً بان ترك النظر
مع ظن السلامة والموت فجأة
ليس في صحيح وقته المقدرة
شرعاً ووقت باق لو لم يتم
لا داه فيه بخلاف الواجب
الذي وقته العمد اذا ترك
بسبب موت الفجأة فانه ترك
في صحيح وقته وهو تمام
عمره وللتقي لهدمته وقت في
الواقع فالموت فجأة قبل وقت
التصديق في الواجب الموح
لا يوجب العصيان ولا يلزم
عدم تحقق الوجوب اذ ترك
الواجب انما يوجب العصيان
اذا ترك في صحيح وقته
المقدرة شرعاً وهنا ترك في
صحيح وقته المتدروها كترك
في بعضه فعدم العصيان لا
يكمل في تحقق الوجوب وذكر
الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر الفرق بين
ما وقته العمر وبين غيره
كالحج فان الحج وقت العبد
ان لم يحضر تاخيراً مسلماً
لم يكن موسخاً قطعاً وان
حله فاساً مطلقاً فلا يصح
ان بالتاخير

مع الموت فجارة اذ لا تأثم بالجهانزوا بالشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
 بالحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يلحق الدليل الدال على جواز
 التأخير فيما وقته ليس تمام لهم ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجب
 عليه انقض بالموسح الذي وقته تمام العمر فقصدي لدفعه بان في الموسح الذي
 وقته العمر لو جازله التأخير ابدأ واذا مات لم يمض لم يتحقق الوجوب اصلاً بخلاف
 النظر مثلاً فان جواز تأخير اولى ان يتحقق وقته فلا يلحق الوجوب كذا ذكر
 السيد قدس سره قال القربا على قول اذا فرض وقوع الفجأة قبل قبوت
 التيقن فلو جازله التأخير واذا مات لم يمض لم يتحقق الوجوب اصلاً فلا صوب ان
 يقال ترك النظر في الصورة المفروغة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له
 شرعاً فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وبهذا خلاف ما وقته
 العمر اذ ترك بالفجأة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعاً لانه تمام عمره و
 اعترض عليه السيد رحمه الله موافقاً لما ذكر في بعض مشروح المنهاج من
 ان الفرق المذكور لا يتقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غاية
 انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيه ما يقتضيه احدهما لمقاومته كل منهما الآخر
 ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
 دليل قطعي وما ذكرتموه ملحق به فيما عدا صورة المعارض وفيها يتعين اعمال المعارض
 القطعية ودون اقول ما ذكر من الدليل قطعي قطعية معتمداً على ما يخفى والمعارض
 فليس تمام بما ان يكون قطعياً مفيداً للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه
 لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعاً بحسب نية اذ الوقت بحسب علمه

ان يرد من هذا مسئلة اختلاف في وجوب القضاء هل هو باسناد ابي عبد الله غير
 امر وجوب الاداء به وعليه اے علی وجوب القضاء بامر عبد الله الاكثر
 اے اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن المامون في تحريره ومنهم اصحابنا
 العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه ابن
 امير الحاج في تقريره وهو ذهب الامام في المحصول والادوية في المحاصل
 وصاحب التفصيل كما نص عليه الاسنوي ومختار ابن حبيب في المختصر
 او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر لوجوب الاداء
 المختار لعامة الحنفية كالتفاته الى زيد فخر الاسلام ثمس الائمة اخبر
 ومتابعين به قال بعض الشافعية والمنا بلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
 ابن امير الحنبل في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقول اى مثل يدرك العقل مماثلة
 للقات كالمصلاة للصلاة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غير
 معقول فانه لا يجب الا بديل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
 الهدى وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير اى في القضاء
 مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالغدية للصوم كما هو
 الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام ثمس الائمة السرخسي و
 الدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر لوجوب الاداء فاقضه
 هذا الامر للقضاء كما يقضه الاداء فيكون يوم الخميس الذي هو امر باداء الصوم يوم
 الخميس متقنيا الصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم اقتضاء

تفريخ الزمة والتفريخ اما بايتان ماوجب او بايتان مثل ماوجب عند فوت ما
 اوجب نعم مع فالت قضاء اس الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
 معقول او فين اي غير معقول يجوز ان تكون تلك المحركات عليه
 اي غير ماوجب الاداء نصا كان ذلك الخمر او قياسا غير النفس فلا
 يراد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة في
 القضاء لان النصوص الواردة في القضاء محركات للقضاء يحتاج اليها معرفة
 المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
 اي في نفس سبب وجوب القضاء وموجب بل هو امر الاداء الموجب له ادا امر آخر
 غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وواجب به من دليل الاكثر في المشهور
 على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضا اي مقتضى صوم يوم الخميس اميران
 الاول الصوم فان المقيدين المطلق والثاني كونه اي كون الصوم في يوم الخميس
 فاذا اجتمع الكلف عن الثاني اي كون الصوم في يوم الخميس لقواته اي لغوات
 الصوم يوم الخميس بقي اختصاصا او تقاضا صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة
 او غيره فلا يلزم به اية عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
 ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو متساو من القيد وهو قد فات فقط
 وفيه وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولاد بالذات
 والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوت الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
 مساويين في غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى صوم يوم الخميس امران
 بل مقتضا الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم في صوم يوم

بجسب الوجود و شیان او شئی واحد یصدق علیه المعنیان ناظر الی الاختلاف فی
اصل آخر و هو ان ترکب الماهیة من اجنس و الفصل و تمايزهما بل هو بجسب
الخارج او بجسب العقل فان قلنا بالاول كان المطلق و القید شئیین لانهما
بمنزلة اجنس و الفصل و ان قلنا بالثانی و هو الحق كان بجسب الوجود و شیان واحد
کذا فی شرح الشرح فی توجیه کلام شایخ المنقصر و قال الفاضل میرزا
فی حاشیة شرح المنقصر قول الاوضح ان یقال هذه المسئلة مسئلة علی ان
المطلق یحصل لا المقید لان المطلق فی الامر یس الا الموجود فی الخارج
و هو المقید سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئی و هو المطلق ام لا لکن النزاع
فی ان ذلک المقید بل هو فی الخارج شیان کما فی اللفظ و انتقل ام
شئی واحد یجسب عنه بالمركب ای باللفظ المركب و بالمفهوم المركب الذی یکن
مدلولاً علیه لذلک اللفظ المركب و هو المصدق علیه المطلق و القید و به بالتعبیر
عن القید بلفظ ماصداً علیه ثانیاً علی ان فی هذا الشق و هو ان لا یكون
المطلق و المقید شئیین فی الخارج لا بد ان یصدق المطلق و القید علی هذا
الشئی الواحد مدام التمايز بین الكل و الجزء و کذا بین الجزء و الجزء الآخر
انما التمايز بینهما فی انتقل فیصح یحل نظر الی الاتحاد الخاسر و لما لم یکن
المطلق و القید عین الاجنس و الفصل اذ لا یحصل من الصلوة و من تقيید
بالوقت المعین نوع حقیقی له وحدة حقیقیة بل لیس هذا الا ترکیباً اعتباریاً
نه علی ذلک بقوله و نظیر ذلک اشارة الی انه نظره فان قلت ماصدق
علیه الذی یوجب فی الخارج لیس مرکباً فی انتقل من هذین المفهومین

ولو كان كذلك كان تركيباً حقيقياً لا نظائراً على موجود خارجي قلت كما ان الجسم
 موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض في ذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب بينهما حقيقياً كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه اختلافان
 المطلق في العبادة الموقته هي تلك العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه
 يحتمل ان يكون مشروطاً بحد لا يصح شرعاً بونه اذ لا يجعل الشارع شرطاً في
 صحة نفسها بل في كمالها فاذا كانت قيدت على وجوبها منقصة فيه وحسب ذلك
 تكون المسئلة مبنية على اختلاف الذي ذكره اذ فيه بعدا او لا فلان بناء
 الحرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على
 ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة
 ان لا تميز بين الجس ولفصل في الخارج والالام صحح الحمل على ما قرره
 في المواقف حينئذ لتعاقب بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول
 ليس كلامي مبنيا على هذا حتى يندفع بما تقرر في الحكمة بل بما قرنا ولا ينبغي
 ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح الظاهر ما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما تقررنا
 فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول برءا على من ذهب الى وجوب
 القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق واقيد القيد هل يستلزم
 في صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس واتحاد مقولة ممتدة
 الى الزمان بالمطروف وهو الصوم ههنا وان علم كما ذهب اليه
 الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اے من مقوله متى انتفاء
 اے انتفاء المطروف الذي هو معروف المقولة اتفاقا ليس زيد

الموجود فی اس هو الموجود فی الآن وشرحتی قد تبدل وامتبدل زید
 فاتحاد النطف مع المظروف لا يدل علی ان النطف لو انتفى انتفى المظروف
 یلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیمتاج الی امر جدید فلیس
 ابتداء المسئلة علی الاتحاد والتحدو فتأمل بحسبہ اشارۃ الی اما سلمنا انه لا یریم
 انتفاء المظروف عند انتفاء النطف لکن لا نسلم انه لا یلزم بطلان ایجاب المظروف
 عند بطلان ایجاب النطف فان الایجاب عند اتحاد النطف والمظروف واحد
 لا تعدو فیہ فبطلان ایجاب النطف بعینہ هو بطلان ایجاب المظروف فیمتاج فی
 القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد والہتہ ونقض قضائہ الخفیۃ
 وہو ان وجوب القضاء بامر لوجوب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی
 من نذر ان یتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکف فی ای لم یتفق لہ
 ان یتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایۃ قضاء ای
 قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوے رمضان آخر حیث لا یصح
 قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولہذا وجبہ النذر ای لم یوجب
 نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذا لو کان موجباً
 للصوم الجدید لکان موجباً لاداء ایضاً بالصوم الجدید واذا کان موجباً لاداء بالصوم
 الجدید لما صح اداء ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالقدم مثلاً
 فعلم ان موجب القضاء امر اخر غیبیہ موجب لاداء الوجوب عن ہذا النقص
 ان نذر الاعتکاف کان موجباً لـ ای للصوم الجدید ولا نسلم
 ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانہ ای الصوم الجدید شش طہ ای

للصلوة من يوم الجمعة فاسموا له ذکر المدقید ایجاب اسی الی ذکر المد تعالیٰ
 اسی صلوة الجمعة وخطبتہا بالمد اذا لم یکن مقیداً بہ فهو الواجب المطلق اسی
 بالنسبة الی ما لم یقید بہ وان کان مقیداً بالنسبة الی مقدّمۃ احسری کما فی قوله
 تعالیٰ اقم الصلوة لعلّک تطمئن فان اقامتہ الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة
 الی الوضوء لعدم تقید بہ فی الامر بہا مع توقّفہا علیہ ومقیدۃ بالنسبة الی الوقت
 الذی قیدت بہ فی الامر بہا فالواجب المطلق ما لم یقید ایجاب بہ بل لا یوقوف علیہ
 لا ما لم یقید ایجاب بہ بشئی اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیراً بوجود ومحلہ والقدرة
 المسکتۃ فیہ الی غیر ذلک کذا قال الابرار فی حاشیۃ شرح المحقر و ذکر
 التفتازانی فی شرح الشرح قد فرس الواجب المطلق بما یجیب فی کل وقت
 وعلى کل حال فنقض بالصلوة فزید فی کل وقت قدره الشارع فنقض بصلوة
 الحائض فزید الامناع وبذل الاشیل غیر الموقفات کالندور الموقفة والاہان الموقفة
 ولا مثل الحج والزکوۃ من الموقفات فی ایجاب ما یتوقف علیہ من الشروط
 والمقدّمات و اشار الحق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبة الی ملک
 المقدّمۃ حتّٰی ان الزکوۃ بالنسبة الی تحصیل النصاب مقید فلا یجیب والی تہنئۃ
 و افرادہ مطلق فنجیب استہ قال الامام فی الحصول الواجب المطلق ہو ما
 یجب علی کل مکلف فی کل حال ویلزم منہ ان لا یوجب واجب مطلق اصلاً
 اذا من واجب یجب فی کل حال حتّٰی فی حال کیف و تیل بما یجب علی
 کل مکلف فی کل وقت و علیہ ما علیہ کذا ذکر العلوی فی حاشیۃ شرح الشرح
 و ذکر السید الشریف فی حاشیۃ شرح المحقر الواجب المطلق باللا یتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذا لك وإنما اعتبر بحقيقة الجواز ان يكون
واجباً مطلقاً بالقياس الى مقدمة ومقتضى بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ ومقتضى في القياس اليها مقتضى
والإضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالحكمة الاطلاق والمقتضى لمرئ
اضافيان ولا بد من اعتبار كسبئية في حدود الاشياء الداحلة تحت
الصفات وقد صرح به صاحب الشفاء في مباحث الجنس انتهى والتفق
العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد تلك المقدمة ليست بوجبة فلا
يلزم من إيجاب صلوة كعبته وخطبته في الآية المذكورة إيجاب النذر اما
وإنما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل هي واجبة أم لا فاختارنا
واجبة مطلقاً اے سوار كان سبباً مقتضياً لوجود المسبب
أو شرطاً اے لا يتأتى الفعل الواجب بدون ولا يلزم تاتى الفعل الواجب
بتأثير سوار كان اشترط شس عا اے يجعل الشارع اياه شرطاً للفعل
الواجب كالف صواء فان الشارع جعله شرطاً للصلوة أو عقلاً اے
بجعل العقل اياه شرطاً للفعل الواجب كترك الضد فعل الواجب فان العقل
يجعل ترك النوم الذي هو ضد لقائمة الصلوة شرطاً لا قاسم الصلوة أو عقلاً
اے يجعل العادة اياه شرطاً للفعل الواجب كغسل جن من الرأس بغسل الوجه
فان العادة تجعل غسل حيز من الرأس شرطاً لغسل الوجه في الوضوء
أو غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل حيز من الرأس وان
اكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل حيز من الرأس وهذا بدون

نص السبب قول الاکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی
 عضد فی شرحہ وابن العامر فی التحریر والناج السبکی فی مجمع البحار و هو
 الاصح عند الامام واتباعہ والامدی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج
 وقال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یکون ادراج الاسباب فی عبارة
 المتن فی صدر المسئلة فان قوله و غیر شرطیتنا ولہا باطلاقة انتہی وقیل
 مقدمة الواجب المطلق واجتہ فی السبب فقط دون الشرط ای انکانت
 المقدمة سبباً لا شرطاً و هذا المذہب لم یذکرہ ابن الحاجب قال الغلامۃ قطب الدین
 الشیرازی فی شرح المختصر مذہب الواقعة وقیل مقدمة الواجب المطلق
 واجتہ فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلی والعاوی والسبب ہو
 مختار صاحب البدیع من الحجۃ وغتار امام الحرمین من الشافعیہ وغتار ابن
 الحاجب من المالکیۃ فیما عد السبب وقیل لا وجوب مطلقاً سواء
 کانت المقدمة سبباً او شرطاً قال الاسنوی فی شرح المنہاج لا ذکر لهذا فی
 کلام الامدی ولا کلام الامام واتباعہ نعم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر
 انکان کلامہ فی الصغیر فی اثبات الاستدلال یتضمن ان ایجاب السبب بمجموع
 علیہ واقوہ القاضی عضد فی شرح المختصر والسید فی حاشیۃ و ذکر التفازانی
 فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرر ہیف
 مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام انما اختلاف فی غیہ وانتہی و ذکر الابرری
 فی حاشیۃ شرح المختصر وقال بعضہم انکان سبباً للواجب فالامر بالواجب
 یتضمن ایجابہ وانکان شرطاً فلا و هذا المذہب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضار ما يتوقف عليه سوار كان سببا
او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً ومثل مقدمة الواجب ان كان سبباً لاختلاف
في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقاً
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل موجب السبب دون
الشرط وقيل لا فيما انتهت وقال الفاضل سيرة ارجان في حاشية شرح
المختصر في بعض شروح المنهاج ان خلافاً قد وقع في سبب اليقين
وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب ون الشرط وقيل لا فيهما
والقول الثاني مما اختاره المرتضى اشرف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجه
ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف الشرط بالقياس
الى شرطه فالسبب انما قلنا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المتقضية في
الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط
الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب القول
الثالث لا تاني عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على لفظ الوجوب
في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سوار كان سبباً ام لا كما هو الظاهر حتى
لا يكون مذمياً احسن لم يكن مذكوراً في الكتب المشهورة فنوا الى التقاضي
رحمه الله مع غفلة عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضا انتهى والدليل
لنا اى للعاقلين بوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف به اى بالواجب
بدون تكليف المقدامة يؤدى الى التكليف بالحال لان المقدمة

مقدمۃ لا بالنظر اے غیرہ حاصلہ اذا کان شئی ما واجبا ولم مقدمۃ وفرض
 ان لا دلیل ہناک ملے وجوب مقدمۃ منسلستلزم وجوب ذلک الشئی
 الواجب وجوب مقدمۃ ام لا فظاہر انہ یستلزم وجوب مقدمۃ والا یلزم تکلیف
 بالاحمال لانہ قطع النظر عن وجوبہا بدلیل آخر بل فرض عدم دلیل آخر
 ان قلت کیف تجب مقدمۃ وہی وغیر مامورۃ ولو کانت واجبۃ لکانت
 مامورۃ لان الوجوب بدیثت بالامر وہہنا لا یلزم الامر صریحا
 قلت لا نزاع فی ذلک ای الامر صریحا بان نقول المقدمۃ
 واجبۃ بامر صریح بل المساد من ان المقدمۃ واجبۃ بوجوب الواجب
 انہ ای ان وجوب الواجب یستتبعہ ای کمتنع وجوب مقدمۃ فی
 واجبۃ بوجوب الواجب ومامورۃ بامر الواجب وبانکلتہ النزاع فی الوجوب سبباً
 للمقدمۃ لا فی الوجوب الصریح لہا ولا یلزم الامر صریحا للوجوب لا سبباً
 وهو ای المراد المذكور معنی قولہم یجب المشرط وایجاب الشرط
 ولهذا ای الاتحاد والاجاب لا یلزم ترک الواجب مع الاسباب والشرائط
 المعصیۃ واحداً بالنظر الی ترک الواجب الاصل بلذات اللعاص
 اکثرہ بالنظر الی ترک الاسباب والشرائط بل معصیۃ الواجب الاصل
 منوۃ ایہا بالعرض قل استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم فی شرح
 ہذا کتاب والظاہر ان المتکثرین لا ینکرون ہما بل انما انکروا الوجوب صریحا
 فالنزاع ففی وان انکروا ہذا المعنی فقد ظہر فسادہ انتہی وقال الفاضل میرزا جان
 فی حاشیۃ شرح المحقر فاعلم انہ لکان النزاع فی ان الامر بالشئی

لما قد مر فی
 کتابہ فی وجوب
 المقدمۃ بان
 الوجوب یجب
 المقدمۃ
 من وجوب
 الواجب
 المقدمۃ
 بان نقول
 المقدمۃ
 واجبۃ
 بامر
 صریح
 بل المساد
 من ان
 المقدمۃ
 واجبۃ
 بوجوب
 الواجب
 انہ ای
 ان وجوب
 الواجب
 یستتبعہ
 ای کمتنع
 وجوب
 مقدمۃ
 فی
 واجبۃ
 بوجوب
 الواجب
 ومامورۃ
 بامر
 الواجب
 وبانکلتہ
 النزاع
 فی
 الوجوب
 سبباً
 للمقدمۃ
 لا فی
 الوجوب
 الصریح
 لہا
 ولا یلزم
 الامر
 صریحا
 للوجوب
 لا سبباً
 وهو ای
 المراد
 المذكور
 معنی
 قولہم
 یجب
 المشرط
 وایجاب
 الشرط
 ولهذا ای
 الاتحاد
 والاجاب
 لا یلزم
 ترک
 الواجب
 مع
 الاسباب
 والشرائط
 المعصیۃ
 واحداً
 بالنظر
 الی
 ترک
 الواجب
 الاصل
 بلذات
 اللعاص
 اکثرہ
 بالنظر
 الی
 ترک
 الاسباب
 والشرائط
 بل معصیۃ
 الواجب
 الاصل
 منوۃ
 ایہا
 بالعرض
 قل
 استاذ
 الاستاذ
 مولانا
 بحر
 العلوم
 فی
 شرح
 ہذا
 کتاب
 والظاہر
 ان
 المتکثرین
 لا
 ینکرون
 ہما
 بل
 انما
 انکروا
 الوجوب
 صریحا
 فالنزاع
 ففی
 وان
 انکروا
 ہذا
 المعنی
 فقد
 ظہر
 فسادہ
 انتہی
 وقال
 الفاضل
 میرزا
 جان
 فی
 حاشیۃ
 شرح
 المحقر
 فاعلم
 انہ
 لکان
 النزاع
 فی
 ان
 الامر
 بالشئی

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو استفاد من كلام المصنف اى ابن نجيب في الدلائل التى ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فليمن وليله انتته فالحق ان مقدمته الواجب في غير الشرط الشرع لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرع فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق انه مجهول ان مقدمته الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمته الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به خطاب اصالة ام لا او مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا انتته والظاهر ان عدم الوجوب مطلقا قائلوا الوجوب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة لزم تعتقد الشخص الامر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم انتقل لادى الى الامر بشئى وايجابه مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو يدعى الاستحالة واللازم اعنى لزوم نقل الشخص الامر الموجب له باطل لاننا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقدمته قلنا فمن رد هذا الدليل لزم نقل الموجب للشئ لوجوبه ممنوعا وانما يلزم نقل الموجب للشئ لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تجا من غير الامر صريحا

وہذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشیرازی فی شرح المحقر علی التلک
 بہذا الدلیل ونفتہ التفتازانی فی شرح الشرع بقولہ یدعی الاول منع
 بالملازمة وانما ذلک فی الواجب اصالة انتہی وادفعوا علوسے فی حاشیہ
 شرح الشرع بقولہ لاسلم لزوم تعقل الموجب لہ وانما یلزم فیما یجب بالاصالة
 لا بالواسطة انتہی وبقیہ لا بہرکے فی حاشیہ بشرح المحقر بقولہ قد مر ان الواجب
 مطلقاً ہو متصل غیر کف تعلق بہ خطاب الطلب خطاب الطلب شیء من غیر
 شعور الخاطب بہین البطلان فلا یدعی ہذا ما اورده الشارح العلامة من
 ان ذلک فی الواجب اصالة انتہی والفاضل سید زاجان فی حاشیہ
 شرح المحقر بقولہ وبہذا تقریر یدفع ما اورده العلامة ان الملازمة
 ممنوعة وانما ذلک فی الواجب اصالة لان الامر بشیء غیر شعور بہ محال بالبدیۃ
 انتہی و فیما تعقب بہ کلام فافہر و من ہذا اسی من عدم لزوم تعقل الموجب
 لہ وانتقاء وجوبہ صریحاً بل استنباطاً لہ بل لزم تعلق الخطاب بنفسہ اسی بنفس
 ایجاب تلک المقدمۃ لان ہذا متعلق فسرع للتعقل والتعقل غیر لازم ہنا
 ولا وجوب النسیۃ لان النیۃ انما تجب فیما یکون مقصوداً بالذات و
 ہوا نتیجہ بہ الامر صریحاً ویکون وجوبہ اصالة فنسے علی المسئلۃ القاۃ مقدمۃ
 الواجب المطلق واجبیہ مطلقاً والمراد من الفرع ما یکون مندرجاً تحت اصل
 کلی و فی جمل ہذا مندرجات اتباع للامام والاصحاب المنہاج جملہ تنبیہا
 وصاحب الحاصل جملہ تقییما والمراد من التنبیہ مانہ علی المذکور قبل بطریق
 الاجمال ومن تقیم انہما لشیء الواحد علی وجہ مختلفۃ الفرع الاول

علی قولہ
 ان الواجب بالطلب
 لا بالواسطة
 لا یستلزم
 تعقل الموجب
 لہ

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مغزو الى ابني الحسن الاشعري و
 متابعيه انتقمتم من اى من القائلين بان الامر بالشئ نفس النسي عن ضده
 على الوجوب منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر النذب
 فجعلهما اى امر الوجوب وامر النذب نهيا عن الضد تخريفا في امر الوجوب
 و تنزيها في امر النذب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب
 فجعله نهيا عن الضد تحريما دون امر النذب وقيل ليس الامر بالشئ تحريما
 عن ضده ولا منفضا عنه عن ضده عقلا وعليه اى على هذا القول
 المعتزلة لقد صاحب المناج والارموى في الحاصل عن اكثر المتفرقة والامام
 في الحصول والمنتخب عن جمهور المتفرقة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين
 والموحد الغزالي ثم الاقوال في الفقه كذلك كالاقوال في الامر بقتل حرمة
 الشئ بالنسي تقصير وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة متوكدة وقيل
 انسي عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النسي امر بالضد ولا تنفضا له عقلا
 الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد اذ امكن له اضداد وان كان له
 ضد واحد فالامر نهي عنه فالامر بالقيام بنهي عن القعود والاضطجاع والسجود
 وغيره والامر بالايمان نهي عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
 والخنفية والمحدثين وقيل نهي عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحريم بخلاف
 الفقه فانه امر باحد اضداده اذ كان الاثر المعين وعليه العامة من الخنفية و
 الشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الخنفية والمحدثين نفس
 على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النسي كذلك

هذا قول
 الذي نقله ابن
 المظفر في
 كتابه
 في شرح
 كتابه
 في شرح
 كتابه
 في شرح
 كتابه

سبيل اثنين لا على سبيل التخيير والحق على الضد كما تقول ويستلزم الامر
 بالضد الاخر كما لا يضطرر تخييراً فهذا الضد كما لا يضطرر منهى عنه
 عينا وما مودبه تخييراً فاجتمع الوجوب والحرمه في شئ واحد
 وكان جائزاً ومتناً هذا خلف اى باطل قلت لان لم يطلان كون
 اشئ الواحد جائزاً ومتناً مطلقاً اذا الامكان بالنظر الى شئ
 لاينا في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر
 وهننا امكان الاضطرار بالنظر الى الشئ عن القود وامتناع الاضطرار اما
 بالذات لكونه متناً لذاته او بالنظر الى الامر بالقيام لا يقال يلزم على
 الاول اى على ان وجوب اشئ يتضمن حرمه ضد حرمه الواجبات
 فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر كحرمه الصلوة من حيث
 انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس اى حرمه الحج من حيث
 ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمه ضد الحج وهو الصلوة
 ووجوب الصلوة يتضمن حرمه ضد الصلوة وهو الحج ويلزم على الثانى
 اى على ان حرمه اشئ يتضمن وجوب ضد وجوب المحرمات
 فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تخييراً كوجوب الزنا فانه
 ضد للواط لانه اى الزنا ترك اللواط وترك اشئ ضد
 وبالعكس اى وجوب اللواط فانه ضد الزنا لان اللواط ترك
 الزنا اذ حرمه اللواط يتضمن وجوب الزنا وحرمه الزنا يتضمن وجوب
 اللواط لانا نقول فى جواب ما يلزم على الاول من حرمه الواجبات

ای وقت الحج نظر الیہ ای اسے الحج من حیث ہو ہوا ای من حیث
 نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضد للصلوة وان لم یکن العمر وقتا للحج نظر
 الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذی تؤدي فیہ الصلوة وقت
 للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتا بالنظر الی صفتہ و سبب کونہ
 ضد للصلوة قالنا نقول فی اجواب عما یلزم علی الثانی من وجوب
 المحرمات التعیین ای تعین ضد اشئی احرام الذی ہو الواطیہ مثلا
 کالزنا المحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخمیری الدلیل ای لاجل دلیل
 اصلی لا تبعی اخریہ الحل کالزنا من قبیل التخییر فی الوجوب تبعا فلا یلزم
 وجوب الزنا تخمیرا المحرمۃ الواطیہ و آل اجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل
 الدلیل الاصلی علی حرمتہ ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم المحرمۃ وجوب
 الضد ولا صحاب سائر المذاهب الاخراتی مرفوکر ہا من اقتضار الوجوب
 کراهۃ الضد وغیرہ وجوبہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوط
 من الکتاب مع ما علیہا اسے علی الوجوہ المذكورۃ من الایادات فاذا
 الیہا اسے الی المبسوطات مسئلۃ اذا استلزم الوجوب بقی الجواز
 و ہو قول الامام و اتباعہ و الجمهور رض علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و
 ہو الاصح قالہ السبکی فی حجج الجواز خلافا للغزالی من الثانیۃ حیث
 جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصحب و علیہ الخفیۃ حیث قالوا ان ذلک المشرع
 قد نسخ و الجواز ان ثبت فبدیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فهو علی الحرمتہ و
 انما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذا الجواز جز من

کتاب
 در بیان
 وجوب
 حج
 و عمرہ
 و زکات
 و صلاۃ
 و صیام

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم افتناء
اجتماع الوجوب والحسنة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
نوعه النواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله ولحرمة باعتبار كونه للشمس والقر والصنم ومنه
بعض المعتزلة القائلين بان افضل محسن ويتبع لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة التبع فلو اجتمع في
فعل واحد لزم ان يكون شي واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتناهين مكارمة
بحوزان يكون اشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للتعبد في الاعتقاد عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة فانهم
اسصرفوا بعض المتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقوله اسم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فاما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد تعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاصي بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الاثيري في حاشية شرح التقر

لا اؤدھ فرم
 اے صاحب فہم
 اے قوم ان کو
 کہو کہ میں
 ہرگز نہیں
 تم سے ملتا ہوں
 تم سے ملنے کا
 مقصد نہیں ہے
 واجب الوجود
 افعالِ ہوائی
 جو وہاں سے
 ہرگز نہیں

واین امیر الحاج نے تقریر و ذکر الہی انہم بقولون السجود مامور بہ واجب
لہذا قالے فلا یكون محرماً بل المحرم هو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل میرزا جان
فے حاشیہ شرح المحقر قول ما ذکرہ الہدی ایضاً لا یجوزی نفاذ الاشک ان
التعظیم لہذا واجب وقد قالوا بحرمة تعظیم الصنم فیکون الجنس وهو التعظیم واحداً
بعض افرادہ واجب وبعضہ حرام ولا یخلص لہم عن ذلک الا بالقول بان
لا اشتراک بینہما الا باللفظ وهو مکابرة فاحشة وایضاً مضمون الفعل مضمون جنسی
واحداً بعضہ حرام وهو الفعل المحرام وبعضہ واجب وهو الفعل الواجب
فقال انتی ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالجنس ولم یبتد
ببعض المعترضة وبما لفتیم کونہا مکابرة لم یکن الکلام لاحد یعید بہ فی الواحد
باجنس بل انما الکلام اے النزاع فی الواحد بالنوع ای
بالحقیقة والماہیة فاما ان یختل فیہ اے فی الواحد بالنوع البجہة
اے جہۃ الوجوب والحرمة حقیقة بان لا یكون التعدد فیہا اصلاً و حکماً
بان یكون التعدد فیہا فی حکم التوحد کما اذا کانت جہۃ الوجوب والحرمة امرین
لکنما ننسأ و یا فیکونان فی حکم امر واحد فانتہی تا حکماً قد لک اے
اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیہ جہۃ الوجوب
والحرمة حقیقة او حکماً اوالاتحاد حقیقة او حکماً کما یشر بہ کلام بعض الشراح مستحیل
قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال بل تکلیفہ اے تکلیف اجتماع الوجوب
والحرمة فی ہذا الواحد و تکلیف ہذا الواحد بالایجاب والتحریم محال و
لہذا منہ بعض من یجوز تکلیف المحال نظر الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

لہذا قالوا بان السجود واجب
واین امیر الحاج نے تقریر و ذکر الہی
انہم بقولون السجود مامور بہ واجب
لہذا قالے فلا یكون محرماً بل المحرم
هو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل
میرزا جان فے حاشیہ شرح المحقر قول
ما ذکرہ الہدی ایضاً لا یجوزی نفاذ
الاشک ان التعظیم لہذا واجب وقد
قالوا بحرمة تعظیم الصنم فیکون
الجنس وهو التعظیم واحداً بعض
افرادہ واجب وبعضہ حرام ولا یخلص
لہم عن ذلک الا بالقول بان لا اشتراک
بینہما الا باللفظ وهو مکابرة
فاحشة وایضاً مضمون الفعل مضمون
جنسی واحداً بعضہ حرام وهو الفعل
المحرام وبعضہ واجب وهو الفعل
الواجب فقال انتی ولما جاز
اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد
باجنس ولم یبتد ببعض المعترضة
وبما لفتیم کونہا مکابرة لم یکن
الکلام لاحد یعید بہ فی الواحد
باجنس بل انما الکلام اے النزاع
فی الواحد بالنوع ای بالحقیقة
والماہیة فاما ان یختل فیہ اے
فی الواحد بالنوع البجہة اے جہۃ
الوجوب والحرمة حقیقة بان لا
یكون التعدد فیہا اصلاً و حکماً بان
یكون التعدد فیہا فی حکم التوحد
کما اذا کانت جہۃ الوجوب والحرمة
امرین لکنما ننسأ و یا فیکونان
فی حکم امر واحد فانتہی تا حکماً
قد لک اے اجتماع الوجوب والحرمة
فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیہ
جہۃ الوجوب والحرمة حقیقة او
حکماً اوالاتحاد حقیقة او حکماً
کما یشر بہ کلام بعض الشراح
مستحیل قطعا الا عند من یجوز
تکلیف المحال بل تکلیفہ اے
تکلیف اجتماع الوجوب والحرمة
فی ہذا الواحد و تکلیف ہذا
الواحد بالایجاب والتحریم محال و
لہذا منہ بعض من یجوز تکلیف
المحال نظر الی ان الوجوب یتضمن
جواز الفعل

وعند احمد بن حنبل وما لك في احدى الروايتين كما في الشكوك واكثر
 المتكلمين وهم ابو ثمام واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والنجاشي
 والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تقصر تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
 والدليل لنا على نهي الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها لان
 متعلق الوجوب واحرته واحدا فلا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم باطل لان
 هنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب لصلوة
 متعلق بالنهي الغصب وكل منهما يتصل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف
 جمعهما مع المكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
 حتى لا يتقيا حقيقتين مختلفتين فيجوز التعلق ولا يقال ان الكون في احسن واحد
 في الصلوة والغصب وهو ما يوربه كونه حيزا للصلوة المأمور بها ونهي عنه
 كونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى حيز الماهية والغصب بمعنى نفس الماهية
 فيتحد متعلق الامر والنهي فان الكون اى كون المصل في المحل اى في الدار
 المخصوصة وان كان ذلك الكون ولحا بالتحض لكنه اى الكون في الحيز
 متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون كون من حيث انه اى ذلك الكون
 صلوة وعبادة وتعدا له وكون من حيث انه اى ذلك الكون
 غصب اى مثل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على بل الغير ظلمة قبيحة
 في ماضية شرح المحقق لميرزا جان انيرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة
 لان ما فعله ليس ما يوربه لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المنصوب اذ
 يلحق عن الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب

في الإجماع بالصلوة غيبة أي غير الكون والقول بأنه قد لا يشعر الأمر بذلك
 التخصيص حين الطلب غير مفيد إذ لا تصور هذا في شأنه تعالى فهو سبحانه حين
 طلب الصلوة كان يدرك أنه نهي عن الكون في المكان المنسوب فاذا طلب
 الكون في المكان في الأمر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
 أقول في جواب ما قيل على ما اشار إليه الفاضل ميرزا جان في المحاشية المذكورة
 الدلالة أي دلالة النسي عن الكون في الدار المنصوبة على أن الكون المطلوب
 في الأمر بالصلوة غيره ممنوعة فأما أي تلك الدلالة فتدفع التضاد بين
 النسي المذكور والأمر المذكور وإذا جاز لنا الاجتماع بين النسي المذكور والأمر
 المذكور نظر إلى أن الأمر مطلق غير مقيد بأن لا تكون الصلوة المأمور بها في الدار
 المنصوبة والبقاء الأمر بطلاقة أو كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ لا لعل
 في الإطلاق حقيقة فإين الدلالة على أن الكون المطلوب في الأمر
 بالصلوة غير الكون في المكان المنسوب فصار ما نحن فيه من الأمر
 بالصلوة والنهي عن النصب كما أمر شخص عبدا بالخياطة وأنه ذلك
 اشخص العهد المذكور عن السفس فحاط العهد المذكور وسافس فانه
 أي هذا العهد مطيع وعاص من جهتي الأمر بالخياطة والنهي عن السفر فمطيع
 من جهة أنه أتى بأمره مولاه وهو أخصياط وعاص لها شرته بما نهي عنه مولاه وهو
 السفر قطعاً أي يقينا والنقص على دليل الجمهور بصوم يوم من الصلوة
 بأنه لو صحت الصلوة في الدار المنصوبة لعدم اتحاد المتعلقين باعتبار الجهتين
 وكان صوم يوم آخر صحيحاً باعتبار الجهتين وهو كما كونه صوماً وكونه صوماً في يوم آخر

الصلوة يوم من يوم
 في الدار المنصوبة
 هو يوم من يوم
 المنصوبة يوم من يوم
 في جهتي الأمر بالخياطة
 فمطيع من جهة أنه أتى
 بأمره مولاه وهو أخصياط
 وعاص لها شرته بما نهي عنه
 مولاه وهو السفر قطعاً أي
 يقينا والنقص على دليل الجمهور
 بصوم يوم من الصلوة بأنه لو
 صحت الصلوة في الدار المنصوبة
 لعدم اتحاد المتعلقين باعتبار
 الجهتين وكان صوم يوم آخر
 صحيحاً باعتبار الجهتين وهو
 كما كونه صوماً وكونه صوماً
 في يوم آخر

كالمجوع والناتق للإنسان واما اذا كانتا غصيتين له كما نشئ والضاحك للنساء
 فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على ذهب الجمهور لم يصح اجتماع الوجوب
 والمحرمته في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكرهه كالصلوة التي ترك
 بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهية من الاحكام والاحكام كلها متضادة
 قالوا يجب كما يضاد المحرمه ايضا والكراهية فلو لم يثبت مع المحرمه لم يثبت مع الكراهية
 اول ما منع من ثبوت مع المحرمه الا التقاد وهو في ثبوت مع الكراهية ايضا موجود والظاهر
 باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكرهه والكون في المحيذ الذم هو مجاز
 عن افضل المذموم للكون المتعارف بين التكلمين وهو حصول الجوهري في المحيذ
 واحد وهو واجب وايضا مكره فان المكره انما هو الفعل كالصلوة
 وان كانت الكراهية فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
 مثلا فلزمت اجتماع الوجوب والكراهية في الواحد بالنوع فلا فرق بين
 هي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضادا للامر فان جواز اجتماع
 نهي التنزيه المفيد لكراهية مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى
 اختلاف المتعلق بجواز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
 في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجز اجتماع الوجوب مع
 المحرمه لم يجز اجتماع الوجوب مع الكراهية لان المحرمه والكراهية سواسية في التقاد
 بالوجوب فتدبر عليه اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطالان
 فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
 بان الكلام في الجوهري المتعلق فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهية تمسك بالحجة فليجزم

[illegible]

اجتماعہ مع الحرمة لانما سوار فی القناد واما ان احدهما غالباً علی الآخر فی رجوعہ
 الی الذات وینسب لکلام فی الغالبیۃ والغلو بیۃ بل وضع المسئلة فی انه اذا
 تعدت اجماع فقل بحوز الاجتماع ام لا واستدل علی ذہب الجمهور بیدل ضعیف
 لو لم یصح ای اجتماع الوجوب وحرمة فی الواحد بالنوع انکان قوله لم یصح
 بالیار التحتمیۃ واما ان بالتار الفوقانیۃ فمرجه الصلوة فی الدار المنصوبۃ کما یشرع
 کلام القاضی عند فی شرح انحقر لما سقط التكلیف والطلب مع الصلوة
 فی الدار المنصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لا یكون سقطاً اذ الصحة عبارة عن
 موافقة الامر وسقوط القضاء واللازم اسے عدم سقوط التكلیف والطلب معہا
 باطل فانه قال القاضی ابو بکر الباقلائی وقد سقط التكلیف والطلب
 معہا اجماعاً لانہم لا یامرون بالمصلین فی الدار المنصوبۃ بقضاء صلواتہم
 کما نص علیہ ابن احباب فی انحقر وافرہ القاضی عند فی شرحہ وقد
 اور العلامة التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمة بحواز
 ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التكلیف عندہ دفعہ الفاضل سید زاجان بقوله ولعل
 الصحة علی معنی کون نفس سقط القضاء علی ما ہو عند الفقہاء لا بمعنی موافقة
 الشرع یندفع منع الملازمة انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق
 الاجماع واما صحة ما نقلہ القاضی علی ما ذکرہ ابن احباب فی انحقر
 وافرہ القاضی عند فی شرحہ مطابقاً لما قال امام الحرمین فی البرہان
 ان الاجتماع الذی ادعاه غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
 یامرون بالقضاء وتقدير الاجتماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضى لكونه اقرب
 زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فسلم انه لم يتحقق الاجماع ونظر خلافهم في
 القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
 اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عروفا
 لوعرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد ولم يثبت الاجماع كما نص عليه القزويني والابهرى في حواشي شرح
 المحقر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالى الى القاضى اشارة الى ان ما نقل عن
 السلف يطل مذميه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوة مأمور بها فلئن كان يقتصر بالاجماع فلا يشبه ان يحرمه
 في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
 معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في التالى هو القاضى وكيف
 يظن يا مثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف دعهم
 يقتضيه والى نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضى واحمد كما ان
 نقل الاجماع من القاضى بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره القائل
 ميرزا جان في حاشية شرح المحقر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
 التفضيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فاسد واذ من لا يتأتى
 تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مية جاهلية أنك وتبدل بنا على محبة دوهم ثم ان احمد انكرا لحد فضله في الامور
 العقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمس مئة سنة الى
 متوسط في الثقليات اضعيف ولم نقل على قرب المائتين الى اشد الناس
 بحثا في الثقليات المخالطة بكلمة الاخبار في موطنهم ثم لا يكمل من يدعي اجماعا يقبل
 دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما يحيلة انتهي يعني اذا منع الخصوم المحييون
 من الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاعى حيلة في جوابهم كذا في
 حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
 بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحد ما غير جائز كما ان الخاصب المتوسط ارضا منصوبة
 اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع
 واجب لامنني عنه فتوهمين الامر دون المنى وتعلق الامر والمنى معا بمقتضى
 ثم القول بتعلق الامر والمنى بالخروج عن الارض المنصوبة اذا توسطها
 وقاب وزدم وادعاء جهة التفريغ والغصب في الخروج عنها اى
 عن الدار المنصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحرمة به اى بهذا
 الخروج من يتنك بهتين من خطأ ابى هاشم فانه قائل بهذا التعلق
 بادعاء بهتين كيف لا يكون من خطأ اى بى هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
 المحال لان الاستئثار بالامر المفيد للوجوب والمنى المفيد للحرمة في
 الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المنصوب والخروج من
 غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالشيء في ملك الغير
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو المنصب بل التكليف المحال لان طلب

فی تحریم احد اشیا منہ المجموع بین جمیع الاشیا فیجب علی المكلف ترک
ایہا شارباً جماعاً بان یرک کل ویدلاً بان یرک البعض ویاتی بالبعض ولبعض
ان جمیع بینہما و فیہا اسی فی مسئلہ تحریم احد اشیا ما تقدم فی الواجب
المخیر دلیلاً واختلافاً یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجوہر
انقل وولالة النص ہو بعینہ دلیل فی ذہ مسئلہ والاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما کل او البعض المعین او واحد لا بعینہ ہو بعینہ
اختلاف فی ذہ مسئلہ ثم تیزیدہ مسئلہ علی الواجب الخیر بان بعض المعترلة
زعم انه لم یرد فی اللغة المنع عن واحد منهم من اشیا بعینہ کما ورد فیہا الامر
بواحدہم من اشیا بعینہ وقال اسبکی بحوزہ تحریم واحد لا بعینہ خلافاً للمعترلة و
ہی کالغیر وقیل لم تزدہ اللغة المنع ولما قیل فی حاشیة میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد السبب وهو مفهوم احدی علی ما مر مقول لان المقصود فی الوجوب
هو وجود انقل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الکلی فیحصل المقصود بوجودی
فرد کان اذ یکفی بوجود الطبیعة وجود منہا واما منہا اے فرد کان والمقصود فی
التحریم ہو ترک انقل احدی فلم تعلق التحريم بالمفهوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا بترک هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبیعة الکلیۃ انما ہو بدم جمیع افرادہا فمقتضی
هذا حکم انه لا یجوز الا بترک کل واحد منها بدلاً والترض انه یجوز الا بترک کل واحد
بدلاً فدفع المصنف بقوله اطلع ان تعلق الترتک الذی هو معاد التحريم
بأحد اشیا علی الشاء البتہ احدها ان یتعلق الترتک بمفهوم
أحد ہا اے احد الاشیا ولا یحصل الا افراد فیفید التعمیم لترک بان یرک

لقد ذکا اوضح
فی ذہنہ انما یفترق
من یفعل بالکل
ایہا البعض بالکل
مستلزم لجمیع لکل
یوجد فی ذہنہ ان
بعض الطبیعة واولی
بجمیع بالکلی
کذا فی
فیحصل المقصود بالکلی
بجمیع الا بترک کل
ان یکفی بالکلی
بعدمه منہا بدلاً
فلا بد ان یفترق
بعدمه منہا بدلاً
بعدمه منہا بدلاً
بعدمه منہا بدلاً

على الجملة بان يقدّر أفضل في المعطوف بعدا و يقال في تفسيره القول
 لا تأكل السمك او لا تأكل اللبن و تأل الاضمار الثالثة الاخيرة منع الجمع بين اكل
 و الافتراق بينهما في الطرُق هكذا ينبغي ان يحقق المقام و دفعه
 القاضل سيرا جان بقوله فاحتق ان يقال تحريم يتعلق بالمجموع من
 حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الايتان به اصلا و ليس متعلقا بذلك المفهوم
 اذ يجوز الايتان به في ضمن سر و بدلا انت مسئلة المندوب و باس
 ما يترتب الثواب على فعله و لا باس بتركه هل هو اے المندوب
 ما مو ربه ام لا يعني ان الملاق لفظا لما مور به عليه بل على سبيل الحقيقة
 ام لا لا يعني ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا فمقتد
 الحنفية كما في التحرير و جمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون ما مور به
 الا بجاز او هو مذهب الكرخي و ابى بكر الرازي و هو بمصاص كما في التلويح
 و البدلج و اصول ابن ابي حبيب و رحمه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
 للمحلى و قيل نقلنا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب ما مور به
 حقيقة كما في التحرير و هو مذهب القاضي ابى بكر الباقلاني كما في احكام
 الامدني و هو مذهب الجمهور كما في التلويح و هو مختار فخر الاسلام في اصوله على
 احدنا و يلين لكلامه قال التفتازاني في شرح الشرح و الاختار في انه مبني
 على ان الامر حقيقة الايجاب او القدر المشترك بينه و بين الندب فلا ينبغي ان
 يجعل هذا مسئلة بلا سمانته و قال القاضل سيرا جان في حاشية شرح المحقق
 اقول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للمندوب بل بانه حقيقة في القدر

المشترك لتلازم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الاختلاف مسئلة في
 بحث الامر ذكرها هنا وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
 الدمى سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افضل وكلامنا الآن في لفظ الامر
 فها مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب
 فانه صحح في ادل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحكم باختلاف الاعمال كرفع
 والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افضل حقيقة في
 الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
 ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في ادل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقضى كلامه تروحيه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افضل وصححه فدل على
 النهاية قطعا انتهى و الدليل لنا على نذهب الحنفية ان الامر حقيقة
 في القول المخصوص وهو صيغة افضل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صحح الامام في الحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
 في لايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صحح البيضاوي في المنهاج وابن
 الحاجب في اختصار ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
 الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان للامام الحارثي انه نذهب الشافعي في شرح الملح
 للشيخ ابى اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشرى صاحب الفج ابى اسحق الاسفرايني
 بهذا وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على نذهب
 الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان تركه

الحق في القول
 المخصوص
 في المنهاج
 في قوله
 في القول
 المخصوص
 في المنهاج
 في قوله
 في القول
 المخصوص
 في المنهاج

ای ترک المندوب معصیۃ لانہا ای المعصیۃ لا معنی لما الا مخالفتہ الاعراض
 او فعل المنہی عنہ وترک المامور بہ یحقق مخالفتہ الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب
 معصیۃ باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیۃ اتفاقا فالقدم اعنی کون المندوب
 مامورا بہ مثله فالدلیل لنا علی مذہب الخفیۃ ایضا انه لو کان المندوب مامورا بہ
 حقیقۃ لما صحہ قوله علیہ السلام لولا ان اشدت علی امتی لا مسرتهم
 ہا لسواک عند کل و صنوع کما فی صحیح ابن خزمیۃ وغیرہ لانه
 علیہ السلام نذ بہم الیہ اسے ندب الامۃ الی السواک ونفے کونہ مامورا بہ
 لوجود المشتق علی تقدیر الامر واجاب ابن احباب وغیرہ عن الدلیل الثانی
 باننا لان سلم ان مخالفتہ الامر مطلقا معصیۃ بل المعصیۃ مخالفتہ امر الایجاب و عن
 الدلیل الثالث بان محسنی قوله علیہ السلام لامر تسم لامر تسم امر الایجاب
 وردہ المصنف فی الحاشیۃ بان الحمل علی امر الایجاب بعید والقائلون بکون
 المندوب مامورا بہ حقیقۃ قالوا اولاً لانه ای المندوب وفعلہ طاعة
 اجماعا کما فی فیض علیہ الامدی فی الاحکام والقاضی عنہ فی شرح المختصر
 والطاعة فعل المامور بہ ای فعل ما یطلق علیہ لفظ المامور بہ فی
 الاصطلاح قال الفاضل سیدنا جان فی حاشیۃ شرح المختصر یجب تخصیصہ
 بالطاعة الاتی ہی فعل لا فقد تحصل الطاعة بترک المنہی عنہ امتی وقال الامدی
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق لیس کونہ طاعة لذاتہ والا لکان طاعة دائما
 فیکون عند النسخ كذلك ولا لکونہ مراد اللہ تعالیٰ ولا لکونہ مثابا بہ لان الثواب
 غیر لازم او لکونہ موعودا بالثواب وهو ایضا باطل واللازم الثواب لان الخلف

فی خبر اللہ تعالیٰ باطل فلیس الالکونہ امتثال الامر کذا فی شرح نظام الملۃ
والدین و ذکر الابرہی فی حاشیۃ شرح المختصر ذہب القاضی و جماعۃ من
الاصحابین الی ان المندوب الیہ طاعۃ ولم یکن طاعۃ عندنا لکونہ مراد اللہ تعالیٰ
او مرادہ تناسلے قد یکون عصیان زید و یامرہ بالطاعۃ فتکونہ لکونہ مامور بہ قال
الامام راوۃ علیہ السلام ما ذکرہ لانه نتیجہ ان یقال کونہ طاعۃ لکونہ متقنۃ ممن لا اقتضاء
اعمن الامر و قال التتارانی فی شرح الشرح غم الاستدلال الاول انما یتیم
علی راسی من تحمل الامر للطلب باجازم او الرایع و اما من یخصہ باجازم فکیف سلیم
ان کل طاعۃ فعل المامور بہ بل الطاعۃ عندہ فعل المامور بہ او المندوب الیہ
اعنی ما تعلق بہ صیغۃ فعل للمایجاب او المندوب انتہی و ارتقاء القربا یعنی فی
حاشیۃ شرح المختصر حیث قل و بعد ہذا فلانہم ان یمنع الکلیۃ اذ الطاعۃ عندہ
فعل المامور بہ او المندوب الیہ فلا یتیم الدلیل الاول انتہی و اقتضاء المصنف
فقال قتلنا فی الجواب عن ہذا الدلیل بانہ لا نسلم ان الطاعۃ فعل
المامور بہ فقط بل ہی فعل المامور بہ فی فعل المندوب الیہ ایضاً
وقالوا ثانیاً انہ لا شک فی ان کلام ارباب اللغۃ فی بیان وضع الالفاظ

محبة و ارباب اللغۃ قسموا الامر الی امرایجاب و امر مندوب و مورد
القسمۃ مشترک بین الاقسام فالامر مشترک بین امر المندوب و امر
الایجاب و احتمال اللفظ المشترك فی احد معانیہ حقیقۃ فیکون المندوب مامور بہ
حقیقۃ قال التتارانی فی شرح الشرح والثانی ہای ہذا الاستدلال الثانی انما
یتیم لو کان مراد اہل اللغۃ ان ما یطلق علیہ الامر حقیقۃ یتیم لے ما یکون

لغۃ و ارباب اللغۃ
قسموا الامر الی
امرایجاب و امر
مندوب و مورد
القسمۃ مشترک
بین الاقسام
فالامر مشترک
بین امر المندوب
و امر الایجاب
و احتمال اللفظ
المشترک فی احد
معانیہ حقیقۃ
فیکون المندوب
مامور بہ
حقیقۃ

للایجاب والندب ویس كذلك بل مرادهم تقسیم الصیغة التي تسمى امرا عند النخاة
 فی ای حسنی کان بدیل انهم یقسمون الامر الی الایجاب والندب غیرهما لانزاع
 فی انهم یسبغون به حقيقة انتی وارتضاء القائل سبغنا جان فی حاشیة شرح
 المختصر حیث قال ویرو علی الثاني ان مراد اهل اللغة تقسیم صیغة الامر الی تسمى عند
 النخاة امرا باعتبار معانیها الحقيقية والمجازية لا تقسیم المعنی بحقیقة لفظ الامر بدیل تقسیم
 الامر الی الایجاب والندب وغیرهما لانزاع فی انه لیس بما مور به حقيقة انتی
 واقفاه المصنف فقال قلنا فی اجواب عن هذا الدلیل هم ای ارباب اللغة
 قسموا الامر ایضا الی امر یهد ید و امر یباحة الی غیر ذلک من
 المعانی التي ذكرت فی بحث الامر فکلین تقسیم الامر الی امر ندب والامر علی کون
 المندوب بما مور به حقيقة لکان تقسیم الی امر یتدیر و امر یباحة والامر علی کون
 المهدود والمباح ایضا ما مور بهما ولم یعمل به یخصم فهم ای ارباب اللغة
 تنقسموا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنی المجازی الشامل للحقیقی والمجاز
 بطریق عموم المجاز الی اقتسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسیم الی
 اللغة انما هو للصیغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصیغة ههنا مثلة المندوب
 لیس بتکلیف وهو الاصح قاله اسبکی فی جمیع الجوامع وهو الاصح الذی علیه الجمهور
 كما فی التحریر والتفسیر لانه ای المندوب فی سعة من متک که ای ترک
 المندوب و ما فی سعة من ترک لا یكون تکلیفا اذ تکلیف یفرض بالزام ما فی کلفة
 و سعة ولا الزام ما فی سعة من ترک خلافا للاستناد الی
 اسحق الاسفرائینی کما نص علیه ابن احماد غیره والقاضی الی بکربا قلا فی

كما في التقرير قال الاستاذ فهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورؤا بان
 في سعة من تركه لعدم الالتزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل كلام
 الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
 اعتقاد النذبية يعنى اعتقاد مندوبية المندوب واجب لا شك انه تكليف
 ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباحة تكليفا بمعنى
 ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولا شك ان الواجب تكليف لكن يبدو
 على هذا التاويل ان النذب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد النذبية حكم
 اخى ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظى قال
 ابن الحاجب في المنقحر وقره القاضي عصفه في شرحه ان المسئلة لفظية يعنى
 ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام مافيه كلفه فليس
 بتكليف وان فسر بطلب مافيه كلفه فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
 نفس خطاب الشرع اى خطاب الله تعالى المتعلق بانفال
 العباد اقتضائا وتخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق
 العباد لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزة العقول وفيه كلفة ومشقة
 على اصحاب الراى وعلى هذا الصبح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
 فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الايتان به موجب اعتقاد
 مسئلة المكسرة وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن الفصل فان
 كان الى اسل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذ من ثواب
 فهو مكروه كراهية التنزيه وان كان الى احكام استدب بمبعضه ان فاعله

لقد ذكرنا في
 اوله من غير ان
 يتجاوز العقول
 ولا يبعد
 ولا يقال في
 بيانها ولا يلزم
 فذلك على الخط
 الذي عليه الاستاذ
 لا يترك

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لا يكون تكليفاً تركه والدليل على كون المكروه تكليفاً ان تركه تحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس معنى عنه عند الحنفية وكونه
مضراً عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بامور به عند الحنفية
وكونه بامور به عند الجمهور في كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي
ثبت بالشرع لانه اے الاباحة خطاب الشرع تخييراً
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية
التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وغلوا عنها ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحاً عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا
عليها بالاباحة لانه نوع منه اے من خطاب الشرع تخييراً لان
تملك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للوجوب في

فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمخرج في فعله
وتركه فذلك اے عدم المدرك الشرعي للمخرج مدرك شرعي
محكم الشارع بالتخييين عند القائلين بالاباحة الاصلية في اے
الاباحة الاصلية لا تكون اباحة الا بعد الشرع لان الاباحة حكم
شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافاً لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وغلوا

عنا مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصولية بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة
 في لسان الشرع معناه انتفاء المحرم في فعله وتركه لاحكام شرعي بهذه الانتفاء
 في تكون قبل الشرع وبعده وقد تقدم هذا في باب احسن والعين
 مسئلة المباح ليس بجنس للواجب كما نص عليه لا بدى
 في الاحكام وابن ابي حبيب في المختصر وقال اسبكي في جمع الجوامع هو الاصح
 وحكم القاضي عسدي في شرح المختصر بطلان خلافه لانهما لغويان للحكم
 اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتمييز بين الفعل والترك والواجب ما حكم الشارع
 فيه بالتزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان واخلاق تحت جنس الحكم
 فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه اى المباح جنس له
 اى للواجب لان المباح هو الماذون في الفعل وهو اى الماذون
 في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير ماذون
 في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب هذا الدليل انما لا نسلم ان
 ذلك اى الماذون في الفعل تنتم حقيقة المباح بس الماذون
 في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبهذا عن الواجب
 فلا يصدق عليه انه اى المباح المتساوي فعلا وتركيا فيكون تمام
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
 زيادة قيد التساوي لا يروى ما قال القاضي ميرزا جان هذا الكلام شرابا تمام حقيقة
 المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد
 آخر يخرج عما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين كون المباح جنسا للواجب وبين كونه ليس

بجس نہ لفظی افاثبت حمل المباح بحیث اجازت باحد معانیہ و هو الماذون
 فی الفعل والثانی اراد بالمباح الماذون فی الفعل والترك بالتساوی
 ہذا ما افادہ القرباعی والابهری فی حواشی شرح المحقر مسئلۃ المباح
 لیس بواجب عند الجمهور لان المباح یكون جائز الترك والوجوب هو
 اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فیستعمل کون الظنی واجبا مع کونه جائز الترك
 لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا للکعبی
 من المتزلة فان المباح عنده واجب مع کون المباح جائز الترك واحتج
 الکعبی علی کون المباح واجبا بان کل مباح شرک حرام فان
 السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل وکل شرک حرام واجب
 ولو تخیر الامکان ترک الاحرام بغير الواجب کالندوب والمکروه ترمہا فیکون
 الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح کان واجبا کذا فی التقریر شرح
 التقریر قلنا فی جواب ہذا الاحتجاج الصغیر یعنی قوله کل مباح ترک حرام
 ممنوعہ اما اولاً فلیجوز انعدام الحرام کالزمانا بافعلا ما مقتضی
 وهو الارادة مثلا بناء علی ان علة العدم اے عدم المعلوم
 کالزمانا مثلا عدم علة الوجود اے وجود المعلوم فکذا وجود الزمان ارادۃ
 مثلا عدم ارادة الزمانا مثلا عدم الزمانا وحينئذ لا یكون عدله
 اسی عدم الاحرام مستندا الی فعل المباح الذی هو المانع عن وجود
 الاحرام بان الحرام لا یجتمع معه واما ان الصغری ممنوعۃ ثانیاً فلان
 فعل المباح انما یكون ہذا الفعل شرکاً اے الحرام لو قصد

لہ قولہ الماذون
 النعمۃ و الخلیفۃ
 مع الادب الذی نہیہ
 فی ترک الحرام مع عدم
 وجوب ترکہ
 اور وہیاد انہی
 فان یترک لایکون
 لہ علی ترکہ و عدم
 فی ترکہ و عدم
 فی ترکہ و عدم

بفعله ای بفعل المباح ترکے ای ترک الحرام وذلک ای
 قصد ترک الحرام لایلزم من فعل المباح فانه ربما یفعل اخلا لمباحة ولا یخطر
 باننا ترک الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلک
 الفاعل بفعل المباح ترا کہ اسے ترک الحرام فانه ای المباح
 یکون جینتہ واجبا لامباحا ونحن نلتنہ ای نلزم کون ذلک لمباح
 واجبا و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر والمجموع لایکرون وجوب
 المباح مثلاً فی تمکک الصورة بل یخرجون بذلک کما یشہد بہ کتب الفروع مثلاً
 اذا کان شخص مع امرأة جمیلة مطلوبة فی بیت وکان یجد من نفسه انہ لو لم یشتغل
 بفصد الزنا یصدر منه الزنا فلا شک ان الاشتغال بفصد الزنا واجب علیہ فی
 تمکک الصورة استتہ وقد اوجب فی المنہاج وغیره من ہذا الاحتجاج باننا لا نسلم
 ان فعل المباح ہو نفس ترک احرام قال تاج الدین الارموے فی
 الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک الحرام وتقیرہ انہ یلزم من فعل
 المباح ترک احرام ولا یلزم من ترک الحرام فعل المباح بوجاز ترکہ بالواجب
 والمندوب ففعل المباح اخص من ترک الحرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح
 ترک الحرام بل ہو شئی یحصل بہ ترکہ لما بینا انہ قد یحصل بہ وبغیرہ فکل واحد منہما
 لایحیئہ لا واحد بخصوصہ فلا یتجین خصوص المباح للوجوب فیہ بل ودعوی الکعبی
 وکذا اجاب بہ الامام وهو ضعیف لانه یلزم منه ان یکون المباح واجبا علی التخییر
 والواجب علی التخییر واجب علی الجملة وکل فرد یتبع منه واجب بلا خلاف
 کما تقدم فی خصال الکفارة ولكن تخصیص الکعبی بالمباح لایستلزم بل یجری

آخر اعلم ان كثير من الأصوليين كإمام الحرمين وابن بزيان والامدي و
ابن الهيثم نفوا عن المجبي الحكم بالمباح رها والآخرون كالتفاسي والمنزلة
قالوا ان مذهبه ان المباح مأمور به دون الامر بالنسب والامر بالاجاب كذا في
التقرير شرح التحريم مسئلة المباح قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شيء آخر عندنا كالنفل اى كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع متى اذا اخذوا احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي في
انفل بالشروع فانه يقول ان افضل بالشروع لا يصير واجبا وان قال شيئا
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز ووقع اما الجواز
فمؤيد بان التخيير ابتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمرا اى استمرار التغيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهرا واما
شرعا فلان الحج افضل بعد الشروع فيه لا يتبعه اختيار فيه بل وجب ادائه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما القوم فمؤيد بالنسبة الواردة في قوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضدا لابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضدا لابطال فلزم القضاء في افضل بالافساد
مسئلة المحكم منه اى من الحكم رخصة وحي في
اللغة تفسير وتسهيل قال ابو هريرة الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك نفس
السفر او التيسر وتسهيل وهي بتسكين الحاء وكل ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الحاء
فمؤيد شخص اتخذ بها كما قاله الامدي وفي الاصطلاح على ما ذكر في الميزان
والحقيق ما اى حكم تغليظ من عسر الى يسر لعذر ومؤيد

لما في المباح قد
يصير واجبا بالعرض
بواسطة شيء آخر
عندنا كالنفل اى
كالصلوة النافلة
فانها تصير واجبة
بالشروع متى اذا
اخذوا احد يجب
عليه القضاء خلافا
لشافعي في انفل
بالشروع فانه
يقول ان افضل
بالشروع لا يصير
واجبا وان قال
شيئا بوجوب الحج
والعمرة بعد
الشروع والدليل
لنا انه جائز
ووقع اما الجواز
فمؤيد بان
التخيير ابتداء
اى في ابتداء
الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا
استمرا اى استمرار
التغيير ودوامه
وبقائه اما عقلا
فظاهرا واما
شرعا فلان الحج
افضل بعد
الشروع فيه
لا يتبعه اختيار
فيه بل وجب
ادائه بالاتفاق
بيننا وبين
الشافعي واما
القوم فمؤيد
بالنسبة
الواردة في
قوله تعالى
لا تبطلوا
اعمالكم عن
ابطال العمل
فيكون ضدا
لابطال واجبا
فوجب الاتمام
لانه ضدا
لابطال فلزم
القضاء في
افضل بالافساد
مسئلة المحكم
منه اى من
الحكم رخصة
وحي في اللغة
تفسير وتسهيل
قال ابو هريرة
الرخصة خلاف
التشديد ومن
ذلك نفس السفر
او التيسر
وتسهيل وهي
بتسكين الحاء
وكل ايضا
ضمها واما
الرخصة بفتح
الحاء فمؤيد
شخص اتخذ
بها كما قاله
الامدي وفي
الاصطلاح على
ما ذكر في
الميزان والحقيق
ما اى حكم
تغليظ من
عسر الى يسر
لعذر ومؤيد

الیہ ما فی المنہاج انہ ثابت علی خلاف الدلیل لعذر و ہذا یشمل الترخص بمجاز
 الفعل علی خلاف الدلیل المقضی للتحريم کما فی المیتة والترخص بمجاز الترمک
 اما علی خلاف الدلیل المقضی للوجوب کبجواز الافطار فی السفرو اما علی خلاف
 الدلیل المقضی للندب لترك الجماعه بعذر المطر والمرض ونحوہما فعلم من ہذا
 ان قول الامدی وابن الحاجب فی تجدید الرخصة ہوا الم شروع بعذر مع قیام
 المحرم غیر جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما یبني علی اعداء العباد
 وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قیام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر فی شرح
 المنہاج للاسنوی بالمشقة والحاجة و فی التحریر لابن الہمام بخوف فوات النفس
 اذا لخصوا والا ذکر ہذا القیود فی الحصول ولا فی التختب ولا فی التخصیل
 والحاصل ومنہ غریمة وهو فی اللغة القصد المؤکد ومنہ عزمت علی فعل اشئی
 قال الجوهري عزمت علی کذا عزمًا وعزمًا بالفهم وعزيمة وعزيمة اذا اردت فعله
 وقلعت علیہ قال اللہ تالی فتنہ ولم یجد له عزمًا اے جزا و فی الاصطلاح
 ہے حکم لم یتمیز من عزم الیہ و متقنی کلام البیضاوی فی المنہاج
 انہا حکم ثابت لا علی خلاف الدلیل کا باعث الاکل والشرب او علی خلاف الدلیل
 لكن لا لعذر کا تکالیف و ہنا بامثال الاول ان المصنف رحمہ اللہ قد تبع صاحب
 التحریر وصاحب التخصیل وصاحب المنہاج فی جعل الرخصة والعزيمة
 قیین للمکرم وذكر اعترافی فی کتبہ مشکہ والآخر وان کلامی فی الاحکام
 وابن الحاجب فی المختصر الامام فی الحصول جلیو ہما من اقسام الفعل

والشأن ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وعد العزيمة في كلام صاحب المنهاج تدخل
فيه الاحكام الخمسة وعد الشريعة في التفتيح حصراً في العنصر والواجب
وهو في قول قل التفتازاني في التلويح واحتق ان العزيمة تشمل الاحكام على
ما قل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى العنصر والواجب والمباح والمكروه
وغيره وان العزيمة اسم الحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من العنصر
والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في المحصول وغيره
جعلها ما يطلق على الجمع ما عد المحرم والعقابي خصها بالواجب والمندوب لا غير
منهم من خصها بالواجب فقط وجبزم الغزالي في المستصفى والامدي في الاحكام
ومنتهى السؤل وابن احاب في المحقر الكبير ولم يصرح بشئ في المحقر الصغير
اي الرخصة اربعة اي اربعة انواع الاول ما استبيح الذي عول
ساعة المباح في عدم المواخاة بفعله مع قيام الدليل المحترم وقيام
حكمه اي حكم المحترم وهو حرمة كاجراء كلمة الكفر على
اللسان لا على القلب عند الاكل كما بانقتل او اقطع يعني اذا اكره
الكا فرسماً على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقبلها لقتلتك او قطعت يدك
فلمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويتبقي قلبه مطمئناً بالايمان كما كان
وحرمة احبها كلمة الكفر فاقامة لم تنسخ والحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب
الايمان قائم لم ينقص وقية اي في هذا النوع العزيمة اي الحكم
الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاحسان

[illegible]

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حبة ومات بسببها لم يحجب
على سائر كلمة الكفر فقتل كان واجورا لانه آت بما هو اولي والثاني ما
يتراخي حكمه سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
اذا زال العذر يوجد حكم السبب لم يتق الرخصة كلفط المسافر والمريض
للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم الى
زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
فيه اى في هذا النوع اولي بالاخذ من الرخصة ما لم يستتضر كل واحد من
المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه لهم
فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يضر
مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اشتمل لانه وقع
نفسه في المتلكة باختياره لم يطلب التدلي منه وذكر نفسه الاسلام ان
اعمل بالرخصة في هذا النوع اولي عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولي عندنا وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنه قول واحد عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار يباح
بجنس ايسر والصوم فاعترضوا عليه بانه لا يضر به رواية تدل على تساويهما بل لا فطرا
ان تقرروا الا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا في التلويح وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تصبر بالصوم
فالفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوي فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما انتهى حكمه الاصل عنا
 اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر
 اى نقل وحكم مغلط شاق كقصر موضع النجاسة اى قطع موضع
 النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكوة الى غير
 ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وحيزم الحكم بالقصاص عما كان يقتل
 او خطرا و قطع الاعضاء اخطاية كما فى السلوج واحراق الثنائم وحتريم
 الحروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يظهر من الجنابة والحدوث
 غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم واليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
 فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد امشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه
 وكتابة ذنب المذنب ليل على باب داره صباحا كما ذكر ابن امير السلاج فى
 التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعية فى الجملة
 اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر اى اكل الميتة
 مخافة السلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تفر
 من عمر الى يسر وهو يقتضى بقا الحكم الاصل وتغير صفته وفى النسخ ورفضة
 الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم الثالث اى النسخ اتم فى الجازية
 ولبعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابهة
 للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابهة للحقيقة لكونه مشروعا فى

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

صورة عدم العذر كالاول اے كالتقسيم الاول في الحقيقة فانه اتم فيها
اذ لم يقط حكمه بخلاف القسم الثاني فانه تراخي حكمه والتراخي لا يخلو عن الاسقاط
لاكن الموجب قائم وحكمه متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم
فيه ساقط بقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقية مشروعا في
الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني الفئدة رخصة سقط الحكم فيغني ان يكون مجازا
كذا افاد التفتازاني في السمع بهذا **فروع** المسئلة الاصوليون قالوا
سقوط غسل الرجل الذي كان عنصرية حيث لا خف مع الخف في مدة
المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتب شرعا
اے بحكم اشرع مانعا من سراية الحدث المنزل للطهارة اليها
اي الى الرجل بديل انه لو نزع بعد المسح لزعم غسل الرجل ولو لم يمسح ايها
لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان غسل الرجلين
في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تمييزا ابتداء لا على معنى ان الواجب
من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون اول حدث
بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة في المسح على الجمجمة لان المسح يصلح رافعا
للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاطلا في الرجل ما دامت مستورة بالخف وجل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم كذا في التفسير وذكر الزيلعي شارح الكنز
ففيه اے في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العذر
انما يتصور لم يكن الغسل في الرجل هناك اي حالة الخف مشروعا

لان شان اقسام الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى كمن غسل
 الرجل مشروعة بعد وان لم يزرع التحنف عن الرجلين خفيه وهذا
 اى لشروعية غسل الرجل حال كونه متحنفا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
 خاض اى دخل التحنف فى المنهرا بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا فحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
 عن ايدوا الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية لبطلان مسح التحنف الدخلى
 فى المنهرا هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما يجب بعد
 الزرع اى زرع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كيفه لتطهير
 الغسل وان كان يحصل غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل
 ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتمدة
 كالظهيرية وغيرها فلا تنجس صحة الرواية قلت ابن المام صاحب فتح
 القدير لا يذكر فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى الظهيرية
 لكن فى صحة نظرائته وفى تنتمى المتأخرى الصفرة وفى فتاوى الشيخ
 الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استئثار القدم
 بالحنف من سيرة ائمة الحديث الى الرجل فلا يقع هذا غسل مستحب فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر الصياصى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
 كذا فى التفرير ورد فى التفرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعها اذا انقضت المدة
 وهو غير محذور يجب عليه لان عند الزرع او انقضاء المدة ليعمل ذلك المحدث

السابق من السراية الى الرجلين وبينهما يمتدح الى عرض له عنهما فيستلكون
 الاجتماع على ان المنزلة للمحدث لا يظهر عمله اے اثر المنزل في
 محدث اى ناقض للطهارة طارء بعده اى بعد ذلك المنزل فالغسل الذي
 وجوب قبل النزع وقبل الانقضاء المدة لا يؤثر في ازالة حدث طرء بعد الغسل
 بالنزع او الانقضاء اذا تحق لما اعتبر شرعا مانعا لسراية المحدث الى الرجل قبل
 النزع او الانقضاء فلا وجود للمحدث وقت النقص بعد وقت المنزع او
 الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد ما يحدث قبل النزع والانقضاء
 بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبرين في القسم الرابع
 اے رخصة الاسقاط نفى المشروعية اے مشروعية العزيمة في نظر
 الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو العزيمة
 اشتمالا لعدم ترتيب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع
 وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم بخلاف ان
 يكون محبة تاسع كونه اثما ولما كان يردان الايتان به كيف يكون اثما وقد صرح
 جماعة من كنفية كصاحب الهداية وغيره وحسم غير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
 اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اے من
 مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في
 الكفاية والنووي في شرح المذهب ولا غلغم فيه خلافا استتبع اجاب عنه
 بقوله وما قالوا ان العزيمة هي غسل الرجل اولى من الاخذ بالخصة
 فيما هو المصحح فالمراد اے مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

لأن قوله ما قالوا
 "فإنه من كنفية كصاحب الهداية وغيره وحسم غير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة
 اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اے من
 مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في
 الكفاية والنووي في شرح المذهب ولا غلغم فيه خلافا استتبع اجاب عنه
 بقوله وما قالوا ان العزيمة هي غسل الرجل اولى من الاخذ بالخصة
 فيما هو المصحح فالمراد اے مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

تعریف الفقہاء ان الجمعۃ توصف بالصحة والاجزاء ولاقتضار لها انتہی وتجبہ
 الفاضل سب زاجان فی حاشیہ شرح المختصر لکنہ اشعر علی جوابہ ایضاً
 حیث قال تخرج العبادات بصیحة والقاسدة التي لاقتضار لها كصلوة
 العیدین مثلاً اللهم الا ان يقال الصلوة بصیحة من العیدین کانت بحیث
 لو کان لها اقتضار سقط بها وهو المراد فی التعریف وتس علیہا القاسدة
 فقال انتہی کما فی الاداء اے ادار العبادات فانما استدل بوجوب
 قضاء ما عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اے امر الشرع بالفعل
 معرفۃ حقیقۃ ذلک افضل كالصلوة المأمور بها یعرف ذلک اے
 استتباع الغایۃ اے کون الفعل موافقاً ل الامر او کونه سقطاً للقضاء بمجرد
 العقل بلا توقف علی اشروع بدون احتیاج اے توقیف من شرع
 لکون المكلف مؤدیا للصلوة او تاركاً لها فانما یعرف بمجرد العقل یتیناً
 وقل ظن انہا ای بصحة فی العبادات والحکم بہا من احکام الوضع
 لان بصحة عبادة عن استتباع الغایۃ ولا یتنبح الابد تمامیۃ الارکان
 والشروط ولا یوقف علیہا الابد حکم شرع ان حقیقۃ الصلوة مثلاً تتم
 بہذہ الارکان والشروط وهو خطاب الوضع کذا فی شرح استاذ الاستاذ
 ونسب القاضی حنفی فی شرح المختصر انکار ذلک الی ابن الحاجب تعریفاً
 بان الانکار یس بمضی عنہ کما ذکر المتراجم والابہر می فی حاشیہ ما
 علی شرح المختصر وقیل احکم بالصحة بمعنی الموافقة اے کون
 افضل موافقاً ل الامر اشارع کما ہو قول المتکلمین عقلی واحکم بالصحة

والبطلان في معاملات الاشك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في
 ان كون عقود المعاملات مستتعة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من
 الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقصر المصنف على تفسيرهما في العبادات
 ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من احكام الوضع
 والانكار انما يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات وعبرة حاشية
 القرا باعني بهذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونها
 من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتعة
 لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات
 وذلك لان كون التلفظ بصيغة تحت ترتب عليه اباحة الابطال
 انما هو متوقف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقصر
 المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والانكار لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
 جعل لعقود اسبابا للثمرات المترتبة عليهما لا ريب انه اى هذا جعل
 من الوضع يصرح بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة الايتان بها اى بتلك العقود كما جعلها اى
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الايتان هو المناط اى
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 كل واحد من الايتان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود
 اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل

الحلى ومنع أكثر المعترزة والشيخ ابو حامد الاسفرائيني والغزالي دفين دقيق العبد
 باليس اى المستنع الذى ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه انتى واختلوا
 اى الاشعية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بال منع
 مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واختاره الامام فى
 الحصول والثالث التفصيل وهو مختار ايضا دى فى المنهاج والسبكى فى صحيح
 الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان و
 هذا سور معرفة بمذهبه فان التكليف كلما عده بتكليف بالايطاق لامر من احدهما
 ان يفعل مخلوق الله تعالى فكلية به تكليف بفعل غيره والثانى ان لا تدرة
 عنده الاحال الامثال والتكليف سابق وهذا التخرج لا يستلزم وقوع المستنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة المحاذية
 من نوع او صنف ما لا يتعلق به القدرة المحاذية كحمل الجبل فيجوز التكليف
 به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلاً فان العقل لا ينقبض عن
 تجويزه خلافاً للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً ولا يجوز التكليف
 به عندنا شرعاً لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والممتنع عادة
 ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع منعقد على
 صحة التكليف بما علم الله انه لا يمتنع ذكره ابن ابي حبيب فى المختصر
 وائسره القاضى عضد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه لاسنوى
 فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا امامين
 بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض الثنوية انه منع

جوازہ واما التكليف بما امتنع لانتمنع العترة عليه حال التكليف فواقع ايضا
 عند الاشعري بمقتضى الاصل الذى هسله كذا ذكر الاسنوس فى شرح
 المنهاج والدليل لنا اى للماتريديه والمحققين من الاشاعرة على عدم
 جواز التكليف بالامتنع لو صح التكليف بالامتنع لكان الامتنع مطلوباً من
 المكلف لان التكليف باشئ هو طلب ذلك اشئ من المكلف والطلب
 اى طلب الامتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
 يتصور الطالب وقوع الامتنع ووجوده فى الخارج من المكلف كما طلب
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب لاشئ هو استدعاء حصوله والذى
 لا يتصور حصوله ووجوده فى الخارج استدعاء حصوله فى الخارج عبث والا
 اى وان لم يتصور وقوع الامتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
 اى الامتنع بل شئ اخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الامتنع وهذا
 اى طلب شئ اخر غير الامتنع على تقدير عدم تصور وقوع الامتنع ضرورى
 لبدیهة کون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصح وقوعه لالحال والامتنع من
 حيث هو محال وممتنع فى الخارج باطل بالضرورة فنثبت ان التكليف
 بالامتنع باطل وقد لیتربنا الدلیل بان الامتنع لا يتصور العقل وجوده وكل
 ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الامتنع لا يطلب اما بيان الصغر
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
 لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالحدوم وهو محال فلو كان المحال

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور مية المحال وليصفه العقل بصفة اخرى
 سواء انصفه في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء انصفت المية بالوجود
 في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس محال وليس تصور
 اشئ على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مية الاربعة واعتبار الصافة بالفردية
 واللازم في طلب المحال هو تصور موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ
 معناه وجود المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مية المحال
 متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا
 اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه
 يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة كانت في
 الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة تصور وجود
 المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير استحيل فهو ضروري لاطلاق
 وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة فلا بحث عنه اذ
 لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
 من حيث انه اى ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده
 اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقفه المكلف في الخارج فان الكلام
 في الطلب الحقيقي لا الصورى والطلب الحقيقي للمحال لا يكون الاتصور
 وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا قال ذلك البعض من

الفضلاء رابعاً في البحث أن في صورة التكليف بالمكن مثل ان يقول
 الأمر صل في الأمر بالصلوة لم يتصورها أي لم يتصور الصلوة متقدمة
 بالوجه الخامس في الواقع اذ لم نقجد الصلوة بعد أي حين
 التكليف لان وجودها بعد التكليف بها فهو لم يتصور الا الصلوة المتقدمة
 مع الوجود على ان يكون الوجود منوها اليها وذلك ظاهر فكذلك في صورة
 التكليف بالحمل اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطالب المكلف بالسر
 ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب احسن من ان يكون في
 الحال او في المستقبل وتصورها أي تصور الصلوة متقدمة بالوجود والحال
 حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل لان
 ماهيتها أي ماهية الصلوة لا تتألف في ثبوتها أي ثبوت الصلوة لانها ممكنة
 فلا استحالة في تصور ما كذلك قال ذلك البعض من الفضلاء خامساً
 في البحث أن في مثل قولنا وجب التقيضين محال لا بد في التصديق
 به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي تصور الموضوع
 وثبوت الموضوع فيه وجود التقيضين مثلاً فهو يستلزم تصديق المحال مثبتاً
 أي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال بهنا مع العلم
 باستحالة فانه محكم عليه بانه محال فمكن تصور وقوع المحال مع العلم بجحالة
 اقول الحكم فيه ان في قولنا وجود التقيضين محال مثلاً على الطبيعة
 والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت للأمر او منو ثابته للطبيعة
 في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن وامراده مستحيل

بالذات وقد تقرر هذا السبيل الاسنوي في شرح المنهاج والامام في
 المحصول وغيرهما في خبرهما ان ابا جبريل قد اصاب الايمان بكل ما انزل الله تعالى يعني
 بالتصديق به ومنه اي وما انزل الله تعالى انه الايوسن قد اصابه الجبريل ما سألها
 بصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه
 يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرئ هذا الدليل
 في الحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الصديقين والتاج الارموي في
 الحصول والبيضاوس في المنهاج جعلها نقيضين والسبب في هذا ان صاحب
 الجبريل صاحب المنهاج نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
 ان عدمه غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا ببل المكلف به هو كف النفس
 عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل صداه والجواب
 من الدليل الثاني ان لا تكليف لابي جبريل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشريعة
 المتعلقة بافعالهم وعدم التصديق اعم اخبار عدم تصديق ابي جبريل بخبر من
 اسي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من
 الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابي جبريل مثلاً مكلفاً بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى فعدم
 التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به تكليف بالمتنع فاجاب عنه بقوله
 ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلمه او خبره كما نفس عليه ابن ابي حبيب
 في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي في شرح المنهاج
 والصواب ما قاله الامام محمد بن ولده ان ابن ابي حبيب وغيره ان هذا من

باب التکلیف بہ تسخیل معنیہ وذلک ان اللہ تعالیٰ لما اخبر عنہ بانہ لایؤمن
 احتمال ایمانہ لان خبر اللہ تعالیٰ صدق قطعاً فلو آمن لوقع التحلف فی خبرہ تعالیٰ
 وهو محال فاذا امر بالایمان والحالہ ہذہ فقد امر بما ہو ممکن فی نفسہ وان کان مستحیلاً
 لغيرہ کما قلنا فی من علم اللہ تعالیٰ انہ لایؤمن ومن ہنہنا یطعمہ بطلان قول من
 قال بامتناع مثل سیدنا ونبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم عقلاً لاخبار الدالۃ
 علی ان اللہ تعالیٰ لایخلق بعدہ نبیا وهو خاتم النبیین وجہ البطلان ان نسبنا
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم ممکن ومثل الممكن ممکن کما یشعرہ قولہم ان القادر علی
 الشیء قادر علی مثله کما فی شرح المواقف وغیرہ من الکتب الکلامیۃ فلا بد ان
 یکون مثله ممکناً والممكن لا یخرج عن الامکان بعلم او خبر وقد وقع النزاع فی
 ہذا فی عصرنا وکتب فیہ رسائل لکن جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان
 زہوقاً وما قیل فی شرح المختصر وغیرہ ما حاصلہ ان اباہل مثلاً لو علموا
 بانہما اللہ تعالیٰ انہ لایؤمن لاسقط عنہ اسی من ابی جہل التکلیف بالایمان
 بالاتفاق کما ذکر التقاضانی فی شرح الشرح لان فائدۃ التکلیف الابتلاء بالعموم
 علی الفعل وترکہ لیشاب اولیاء قب بذلک واذا علم ان یفعل لایصدر عنہ
 البتہ متعلق اخبار اللہ تعالیٰ بعدہ وان لم یخرج بذلک عن حد الامکان لم
 یتأت منہ العزم علیہ کذا قرأ القراءۃ والاہل فی فی جاسیتی شرح المختصر
 ممنوع فان الانسان لم یترک سدی اے مسداً غیر مکلف فی
 حال اولہ اتقل ویمکن من یفعل وکیف یقط التکلیف بعلمہ وعلیہ تعالیٰ لایمنع
 من المقدوریۃ والتکلیف ویس علمہ ادلی من علمہ تعالیٰ فاذا لم یکن علمہ تعالیٰ

لقد ذکرنا
 کثیراً من
 علی انہما
 من القادر
 علی الشیء
 قادر علی
 مثله کما
 فی شرح
 المواقف
 وغیرہ من
 الکتب الکلامیۃ
 فلا بد ان
 یکون مثله
 ممکناً
 والممكن
 لا یخرج
 عن الامکان
 بعلم او خبر
 وقد وقع
 النزاع فی
 ہذا فی
 عصرنا
 وکتب فیہ
 رسائل
 لکن جاء
 الحق
 وزہق
 الباطل
 ان الباطل
 کان
 زہوقاً
 وما قیل
 فی شرح
 المختصر
 وغیرہ
 ما حاصلہ
 ان اباہل
 مثلاً لو
 علموا
 بانہما
 اللہ
 تعالیٰ
 انہ
 لایؤمن
 لاسقط
 عنہ
 اسی
 من
 ابی
 جہل
 التکلیف
 بالایمان
 بالاتفاق
 کما ذکر
 التقاضانی
 فی
 شرح
 الشرح
 لان
 فائدۃ
 التکلیف
 الابتلاء
 بالعموم
 علی
 الفعل
 وترکہ
 لیشاب
 اولیاء
 قب
 بذلک
 واذا
 علم
 ان
 یفعل
 لایصدر
 عنہ
 البتہ
 متعلق
 اخبار
 اللہ
 تعالیٰ
 بعدہ
 وان
 لم
 یخرج
 بذلک
 عن
 حد
 الامکان
 لم
 یتأت
 منہ
 العزم
 علیہ
 کذا
 قرأ
 القراءۃ
 والاہل
 فی
 فی
 جاسیتی
 شرح
 المختصر
 ممنوع
 فان
 الانسان
 لم
 یترک
 سدی
 اے
 مسداً
 غیر
 مکلف
 فی
 حال
 اولہ
 اتقل
 ویمکن
 من
 یفعل
 وکیف
 یقط
 التکلیف
 بعلمہ
 وعلیہ
 تعالیٰ
 لایمنع
 من
 المقدوریۃ
 والتکلیف
 ویس
 علمہ
 ادلی
 من
 علمہ
 تعالیٰ
 فاذا
 لم
 یکن
 علمہ
 تعالیٰ

بالناس المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون
 بالناس المقدورية والتكليف قيل في حاشية شرح المحقق لميرزا جان موافقا
 لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب عن السجل الثاني انه اى
 ان ابا جمل مثله المكلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله
 عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
 كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعلم
 التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كانت التكليف على ابي
 جمل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على سبيل التفصيل والتعيين ويحمل ان
 يكون مرجع ضمير كان ابا جمل ويكون خبره محذوف اى اذا كان الوجه مكلفا
 بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا
 محال منه اے من ابي جمل لان الاجمال لا يغلو اما ان يكون منطبقا على
 التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا
 على التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
 التصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جمل ولو اجمالا وهو مستلزم
 عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
 اى من ابي جمل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا تنفص حق الموضوع
 فان الحبيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق
 معنى الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان
 التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

بعد ذلك قد مر في
 بيان ان التكليف
 على سبيل الاجمال
 لا يغلو اما ان يكون
 منطبقا على التفصيل
 ام لا فان لم يكن
 منطبقا على التفصيل
 فليس اجمالا له وان
 كان منطبقا على
 التفصيل فالتصديق
 بالجميع محال لانه
 اى الشان يتحقق
 حينئذ التصديق
 بعدم التصديق منه
 اى من ابي جمل

وغیره قاتفاق فیہ بین الحنفیۃ والشافعیۃ لاختلاف لاحد فی التکلیف بہما یعتقد
 الذمۃ فان عقد الذمۃ وکون الکافر ذمیاً ومطیعاً لاهل الاسلام لیقضی ان
 تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا یومل معہم فی العقود والفتوح کما یومل معنا
 و ذکر ابن الہمام فی التحریر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع
 من ذہب مشائخ سمرقند من الحنفیۃ منہم القاضی البوزید وفخر الاسلام
 شمس الائمۃ السرخسی ومن عدلہم ای من سوی مشائخ سمرقند من الحنفیۃ
 کشلخ العراق والبخارا متفقون علی التکلیف بہا ای بالضرع
 وانما اختلفوا ای وانما اختلف من عدل مشائخ سمرقند من الحنفیۃ فی انہ
 ای تکلیف الکافر فی حق الذلۃ ای ادار الفروع کالاعتقاد ای کما
 فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی
 الکافر ذلک ادار ہذہ العبادات ایضا واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی
 حق الاعتقاد فقط دون الادار والعراقیون من الحنفیۃ قالون بان الکافرین
 مکلفون بالاول ای بالادار والاعتقاد معاً کالشافعیۃ القائلین بانہم
 مکلفون بہما فیما یقولون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الادار والاعتقاد
 معاً والبخاریون من الحنفیۃ قالون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد
 فقط دون الادار فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الادار
 یماقون و لیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ایںحیفۃ واحبابہ
 کابی یوسف ومحمد وزفر وانما البخاریون استنبطوها سے استخراجاً
 ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالضرع فی حق الاعتقاد فقط

لہذا یقولون بان التکلیف
 فی حق الذمۃ وکون الکافر
 ذمیاً ومطیعاً لاهل الاسلام
 لیقضی ان تقام علیہم
 العقوبات کما تقام علینا
 یومل معہم فی العقود
 والفتوح کما یومل معنا
 و ذکر ابن الہمام فی
 التحریر ذلک ای عدم
 تکلیف الکافر بالفروع
 من ذہب مشائخ سمرقند
 من الحنفیۃ منہم القاضی
 البوزید وفخر الاسلام
 شمس الائمۃ السرخسی
 ومن عدلہم ای من سوی
 مشائخ سمرقند من
 الحنفیۃ کشلخ العراق
 والبخارا متفقون علی
 التکلیف بہا ای بالضرع
 وانما اختلفوا ای وانما
 اختلف من عدل مشائخ
 سمرقند من الحنفیۃ فی
 انہ ای تکلیف الکافر
 فی حق الذلۃ ای ادار
 الفروع کالاعتقاد ای
 کما فی حق اعتقاد
 الفروع یعنی کما ان
 الاعتقاد لوجوب
 العبادات واجب علی
 الکافر ذلک ادار ہذہ
 العبادات ایضا واجب
 علیہ او ان تکلیف
 الکافر فی حق
 الاعتقاد فقط
 دون الادار
 والعراقیون
 من الحنفیۃ
 قالون بان
 الکافرین
 مکلفون
 بالاول ای
 بالادار
 والاعتقاد
 معاً کالشافعیۃ
 القائلین بانہم
 مکلفون بہما
 فیما یقولون
 ای الکفار
 علی ترکہما
 ای ترک
 الادار
 والاعتقاد
 معاً
 والبخاریون
 من الحنفیۃ
 قالون بانہم
 مکلفون
 بالثانی ای
 بالاعتقاد
 فقط دون
 الادار
 فعلیہ ای
 فعلی ترک
 الاعتقاد
 فقط دون
 ترک الادار
 یماقون و
 لیست
 المسئلۃ
 محفوظۃ
 ای منقولۃ
 عن ایںحیفۃ
 واحبابہ
 کابی یوسف
 ومحمد
 وزفر
 وانما
 البخاریون
 استنبطوها
 سے
 استخراجاً
 ہذہ
 المسئلۃ
 وہی
 ان
 الکافر
 مکلف
 بالضرع
 فی
 حق
 الاعتقاد
 فقط

وولن الادار من قول محمد في المبسوط والدليل للنفا في التكليف الكافر بالفروع
 اولاً انه اى تكليف الكافر بالفروع لو صحه تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك
 الفروع منه اى من الكافر اذا ادنى لموافقة الامر اى لموافقة هذا الاداء امر الله
 تعالى به وموافقة الامور الصعبة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادنى
 باطل اتفاقاً بين الثانى والثبت كما نص عليه القاضى عصفه في شرح المختصر و
 التفتازانى في شرح الشرح قلنا في جواب دليل الثانى انه منقوض بالجنب
 فانه مكلف بالصلوة والدليل بحجى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة
 لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب في حالة الجنابلية
 بصحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشروط وهو الايمان كالحديث
 فان صحة صلوة بالشروط وهو الطهارة حاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال
 الكفر الصفة حينئذ ليس الايمان بالماح به طلقاً فهو متبطل صحة انما هو الايمان بالماح
 على وجه كان مأموراً به من هذا الوجه والايمان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
 على وفق امر الشارع لمجاز فوات شرط الا ترى ان احدث مكلف بالصلوة
 حين احدث ولا تصح الصلوة منه معين احدث فليس المراد انه مأمور بفعله حالة
 كفره نعم تصح منه بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف
 للتكليف لا للايقاع بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم
 ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادم على ازالة المانع والدليل
 للثاني ثانياً لو صح تكليف الكافر بالفروع لا يمكن الامتنال بالفروع
 لان الامكان مشروط بالتكليف فلا يمتنع عنه والامتنال في الكفر ليس

يمكن لان امكان الاستثال اما ان يكون حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم ق
 في الكفر لا يمكن الاستثال لان النية في الاستثال لا بد منها ونية الكافر
 غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لان ثمرة الاستثال تحقق
 الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر بالاتفاق وكذلك بعد
 اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الاستثال لان الكافر اذا اسلم لا يطلب عنه
 لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله من الذنوب واجبايات فقط
 الامر عنه والاستثال مندرج الامر قلنا في جواب هذا الدليل باننا لا نسلم
 ان الاستثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن حين الكفر بان يسلم و
 يصله مثلا كالمحدث واجب لان الكفر الذي لا جمل امتناع الاستثال
 ليس بضروري للكافر فيمن ارتفع الكفر في زمان الكفر فكيف امتناع
 الاستثال التابع له وان لم يمكن الاستثال بشرط الكفر اى مع كفر
 الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع
 الى قولنا الكافر لا يثبت بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة الشرطية
 اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الاستثال بشرط
 الكفر لا يثبت في الامكان الذي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما كان ليجاب الاستثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الاستثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان الكافر
 مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الاستثال بل لا يمكن الاستثال

بہ فی الکفر والایلزم اجتماع التقيضين وبعد الکفر لا طلب لان الطلب به
 الحصول تخصيل الحاصل و الدليل الثاني ثالثا و صح تكليف الكافر بالفروع
 كانت الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة
 لوجب القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الکفر حال الاسلام لا الخرج (ل)
 المطلوب لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يثبت الاداء لعدم صحتها حال الکفر فثبت
 القضاء ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافين وال مثبت
 قلنا في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صح تكليف الكافر و وجوب
 القضاء وكذلك بين كونها مطلوبة و وجوب القضاء ممنوعا عن الاسلام
 يجب اي يقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب في حق اي الاسلام
 كانه قضاء عن الكل اي كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرع الذمة
 بالقضاء عند عدم الاداء كذلك تفرع ذمة الكافر بالاسلام او الاسلام قد عداها
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد غير امر الاداء
 والامر الجديد لم يوجب في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه و الدليل للمثبت الايات الموعدة لمسب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشرکين الذين لا يؤتون الزکوة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخرا لے قوله ايضا عفا له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلے وقوله تعالى ما سلکم فی سقر قالوا لم نك من المصلين و لم
 نك نطم المسکين اي لم نؤد الزکوة فلو لم يكونوا مکلفين بالعصر و مع
 او عدم الله على ترکها والآيات الآمرة بالعبادة متناولة لم منها قوله تعالى

ان يكون صدقاً لانه لو كان كذا بالبين كذا بهم مع انه تعالى ما بين كذا به
مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين
خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا ان التكليف
ينبغي بالفعل ايضا لما في النهي نص عليه ابن ابي حبيب في المحقر وافتراه
القاضي محمد في شرحه وابن ابي عمير الحاج في التفسير وغيرهم في غير ما
وهو اى فعل في النهي كفت النفس اى انتباه ما عن الفعل النهي عنه
قاله التاج السبكي في جميع الجوامع وقالوا لانه التمسك السبكي وابن ابي حبيب
في المحقر وافتراه القاضي محمد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص
عليه البيضاوي في المنهاج وافتراه الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنسبة هو الذي تعلق النسبة به انا هو فعل ضد للنسبة عنه فاذا قال لا
تحرك معناه اسكن وعذابي هاشم والنزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عذابي هاشم والنزالي المكلف يعني النسبة الانتقار
عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جميع الجوامع فافاض لا تحرك فاما المطلوب
منه على الاول الانتباه عن التحرك اى حصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني اسكون وعلى الثالث انتقار التحرك ولما كان النزاع يرجع الى
ان عدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المسئلة بحيث تكشف المسئلة اكشافاً فاما فقال لا نزاع
لاحل في عدم الفعل لعدم المستثنية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

لقد قالوا في هذا
ما في التفسير
فمنع من التفسير
بين الامور
على ما في التفسير
فمنع من التفسير
المراد منه

الا بتقديرية الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكل عر فوها اى عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء مشى لى اى كف ففروا الترك الذى هو
 الفعل على المشية دون ان عرفوا بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفروا العدم على المشية او عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففروا العدم على عدم المشية قال القاضى عصفه فى شرح المختصر فيكى فى
 طرف انتهى اثر انه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال القاضى زاننى فى شرح شرح ما حمله
 انا لانفس القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك فان لم يشأ لم يفعل
 فموجب فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
 مما يصح ترتيبه على المشية ويشرح العدميات التى ليست كذلك انتهى وقال
 الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر قول في بحث اما اول فلان كلام
 رحمه الله شعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
 قد ترتب على ارادة العدم وقد ترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
 فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
 الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
 هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الالهي
 ولا ينال فى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفس القادر بالذات ان شاء
 فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذات يصح
 منه الفعل بان شاء ففعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
 لم يفعل شيئا لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضى عضد لم يشأ فلم يفعل اى لم يشأ لفعل
 وشار عدمه فلم يفعل لان فعل عدمه اذا لا يخفى في كون عدمه اثر محجب وانه
 لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله المحجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم
 يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق انتم وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليه من انه لا يخفى في كون عدمه اثر محجب وانه لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله المحجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فمخرج
 ما لم يفعله المحجب بالذات واحاصل انه جعل عدمه فعل مستند الى عدم المشية
 التي كان وجودها علة لوجود فعل فلا غبار ولا محجب من هذا الفاعل المسترض
 انه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره
 قيدا لترتيب عدمه على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتم قبيل في
 حاشية شرح المختصر ميرزا جان في الرد على كون الكلف مطلوب بان في النسي
 بانه لو كان المطلوب في النسي هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل هوام النسي
 عنه بان لا يعرف العبد الكلف الزنا مثلاً يلزم فوات الواجب هو الكلف
 اذ الكلف حين الغفلة فيعاقب او يذم ترك الواجب مع انه ليس كذلك عند
 احد قلنا في جوابه موافقاً لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان وجوب كل
 واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
 وجوب ولا عتاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اى
 وان لم يوجب العزم يعاقب على تركه بناء على عدم مراعاة فعل المقدور
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذى يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالايمان بالمقدور اى بالفعل المقدر
 وهو اى المقدور بالفعل فى الامر والكفى فى الفهم واما عدم الامتنثال
 الموجب للعصيان فيكون لعدم ايمان المقدور كما فى ترك الواجب
 فان عدم الامتنثال فيه لعدم ايمان الواجب المقدور الذى كان المكلف
 قادرا عليه و لا يكون عدم الامتنثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
 شرا وعدمه غيرا كما فى فعل الحرام واما عدم المقدور بالذات
 فلعدمه اى لكونه العدم عدما لا دخل له اى لهذا العدم فى
 شئ من الثواب والعقاب والامتنثال وعدمه واذا امتد هذا فلا يرد ما قيل
 فى حاشية شرح المحقر سب زاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
 يثبت تبالا ثم فى ترك الواجب اى عدم اتيانه الا بالكف عنه
 اى عن الواجب الغرم على تركه فيلزم ان لا ياتى من ترك الواجب بالكف
 عنه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
 الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
 المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم نفعه مقدورا
 والمتزلة القائلون بكون التكليف فى النسي بالعدم لا بافضل منهم ابو اشم
 قالوا استدلالا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
 عند العقلاء على انه لم يزن من غير ان يخطئ ببال العقلاء او ببال
 الله تعالى الزنا فعل للضد اى ضد الزنا حتى ينسب الممدح الى
 فعل الضد قلنا فى الجواب ان الممدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
 عنه اے عن الزنا واکلف فعل الضد هذا ای خذوا مسئلة
 نسب الے ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل
 بل مع الفعل و اشار بقوله نسب الے انه لم یثبت عن الاشعری نقضاً
 وعل من نسب اخذ من قول الاشعری القدرة مع الفعل ولا تکلیف الا بالقدرة
 وهو ای نفی التکلیف قبل الفعل غلط بالضرورة کیف لا یمکن غلطاً
 و الحال انه یلزم منه نفی تکلیف الکافی بالایمان اذ الایمان
 لم یوجب فی الکافر وقت کونه کافراً و قبل الایمان لا تکلیف به و هو یجوز
 و ایضاً یلزم منه نفی الامتثال فانه اے الاستثان بالاختیار بالفعل
 بعد العلم بالتکلیف بان یعلم المأمور و الا انه مکلف بهذا الفعل ثم اختاره
 بعد ذلك فاستثل و مع ذلك اے کون هذا المذهب المنسوب الی
 الاشعری غلطاً بالضرورة قد تبعه ای هذا المذهب جماعة من الناس
 منهم اے من تلمذ الجماعة صاحب المنهاج موافقاً لما قاله الامام
 فی الحصول من انه ذهب اصحابنا الے ان الشخص امتا یصیر مأموراً
 بالفعل عند سبب محض و هو الموجود قبل ذلك لیس امر ابل هو اعلام له بانه
 فی الزمان الثانی مستقیم مأموراً و وافق الاشعری فی ذلك النجار
 من المعتزلة و محمد بن عیسی و ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق و ذکر الاسنوی
 فی شرح المنهاج و هو مشکل من وجوه احدها انه لو دمی الے سبب
 التکلیف فانه یتقول لا فاعل حتمه اکلف و لا اکلف حتمه فاعل الثانی

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان ينقص
لا يفعل لانه اذا لم ينقص لا يكون ما مور الكونه انما يصير ما مور اعند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل مثلا امر وروح فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان صحابنا قد نصوا على ان الامور يجب ان يعلم كونه
ما مور قبل المباشرة فهذا العلم لكان مطابقا فاما ما مور قبلها وان لم يتبين
مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينقص على جواز التكليف بالايطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فملنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام
في الحصول لما قرر جواز التكليف بالايطاق استدلل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك بتكليف بالايطاق وذكره في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
هنا قال العترة في شرح الحصول وهذه المسئلة من الغرض
مسائل اصول الفقه والله در الاقدام اى امام الحسين حيث
قال في البرهان والذباب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرضيه
اى هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو
محال لما نقول لا يتجوز هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشال والامحقر الدين في معالهم اصول ليدرك
 وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن النصف من نفسه علم ان معنى القدرة
 هو التمكن من الفعل وهذا انما يقتل قبل الفعل وقيد بجانب بان التكليف الذي
 اشتبا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
 مكلفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة
 انما هو باليقاع بالفعل في ثانياً الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
 المنهاج بان الايقاع المكلف به انما هو بنفس الفعل فالتكليف به محال
 في الحال اى قبل الفعل لانه يلزم من اقتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به اقتناع
 التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير فعل فيعود النظام الى
 هذا الايقاع فتقول هذا الايقاع المكلف به بل وقوع التكليف به حال وقوعه وقبله فان كان
 حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
 فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان متا لولا
 التكليف انما هو باليقاع هذا الايقاع فتقول الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
 او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الشيخ
 في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
 بالايقاع في ثانياً الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
 والمكلف به هو الايقاع في ثانياً الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
 بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
 ويتضح هذا بسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فتعال

بایجاد الموجد وهو محال فمغلطه فان المحال ایجاد الموجد ووجوده سابق
 للوجود محال بهذا الایجاد انتہی و اجاب الابرہی فی حاشیہ شرح
 المختصر عاوردہ التقارانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التكلیف ای طلب ایجاد
 ما ہو موجود ومنتہی لان الطلب یتدعی عدم المطلوب کما مر الی الایجاد لیدر علیہ
 ان ایجاد الموجد واما یکون محالاً لو کان التأثير سابقاً علی الاثر کما ہو نہ سبب المتحرکۃ
 اما اذا کان التأثير مبین الاثر فی الخارج او مقرون لہ فلا کما صرح بہ فی الموقف
 انتہی و اجاب الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر عنہ بقولہ قول
 جعل ضمیر ہو فی قولہ وهو محال را چنانا لے الایجاد و لک ان ترجمہ الے
 التكلیف و وجهہ ان التكلیف طلب و الطلب یتدعی مطلوباً غیر حاصل وقت
 الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجد حسین الطلب محال و انکان وجود
 بہذا الایجاد و یکین ارجاعہ الے ایجاد الموجد و توہم یہ بان یقال لو کان
 التكلیف باقی عند وجود الفعل و حدوثہ و ہو یتدعی مطلوباً غیر حاصل عند
 الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد
 قبل ہذا الایجاد و ہو زمان التكلیف و الطلب فظہر ان ما اوردہ رحمہ اللہ
 بالغلطہ ناشیہ مما ذکرنا شارح الحق فقہکرا انتہی و انت تعلم ان ایراد
 التقارانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ و فی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
 احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قولہ ہو محال الے التكلیف بل ایجاد الموجد
 متین للمرجع و ذکرنا الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر و
 اجابا یقال لتصح ما قال بہ الاشعری من ہتار التكلیف حال حدوث الفعل

ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث هو
مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدريج والتم يحصل بالتام لم ينقطع التكليف قبل ان يقارنته
مقارنته التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فما لم يوجد الجزء الاخير لم يوجد
المجموع فنع انه اى ان هذا القول لا يتم فى الانبيات وهى الامور
الموجودة فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلاً فانما لا
يحدث شيئا فشيئا فليس لما الا ان الحدوث فلو بقى التكليف حال حدوث
يلزم طلب الموجود فلا يتم قول الاشعرى الا فى امور لا تكون آيات صرفة
فاسد فسادا ظاهرا لان الفعل اذا كان مستمداً من اجزاء وستم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به اى ذلك الفعل محلاً الى الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وكل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبق
بجزء من الطلب فكل جزء من الطلب يكون سابقاً على حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون
مقارنته الحدوث الذى هو فى آن حدوث المجموع وينبى ان يعلم ان قوله
نع انه لا يتم فى الانبيات ودرج فيما ذكره الفاضل مسير زاجان و
ايس من كلامه والاشاعة انه ايهون اى بقاء التكليف حال حدوث
افضل قالوا فى الاستدلال على فهمهم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ لاي حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر
 القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى
 كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين
 حدوث الفعل اذ لا مانع من صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة
 على الفعل فكذا اتفق المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه كونه
 مقدورا حينئذ قلنا في رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل
 اثر هاهنا اى اثر القدرة فانه اى الشأن لا تاثير للقدرة
 الواحدة في الفعل عند كراهية عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
 القدرة الواحدة معززة في فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة
 لم يكن مستندرا ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة بشار على التاثير الصوري
 المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كونه الفعل اثر للقدرة يستلزم
 المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان
 الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجب فاذا وجد الفعل
 يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كونه الفعل اثرا
 للقدرة واستلزم كونه اثر للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور
 يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف بالذلك اى عدم
 القدرة بسبب المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود
 مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و
 اكثر اهل الاهوراء لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

لا بد من القدرة لان الفعل
 لا يمكن ان يكون
 كونه مقدورا
 اى لا مانع من صحة التكليف
 بالفعل الا عدم القدرة
 على الفعل فكذا اتفق
 المانع حين حدوثه
 وهو عدم القدرة عليه
 كونه مقدورا حينئذ
 قلنا في رد هذا الاستدلال
 لا نسلم انه اى الفعل
 اثر هاهنا اى اثر القدرة
 فانه اى الشأن لا تاثير
 للقدرة الواحدة في الفعل
 عند كراهية عند الاشاعرة
 بخلاف المعتزلة فان القدرة
 الواحدة معززة في فعل العبد
 واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة
 لم يكن مستندرا ولو سلم ان
 الفعل اثر للقدرة بشار على
 التاثير الصوري المتوهم عند
 الاشاعرة فلا نسلم انه اى
 كونه الفعل اثر للقدرة
 يستلزم المقدورية اى
 مقدورية الفعل حين
 حدوثه فانه اى فان
 الفعل يجب بالاختيار لان
 الشيء ما لم يجب لم يوجب
 فاذا وجد الفعل يكون
 واجبا والواجب لا يكون
 مقدورا ولو سلم كونه
 الفعل اثرا للقدرة واستلزم
 كونه اثر للقدرة للمقدورية
 فلا نسلم ان المقدور
 يصح التكليف به ولا مانع
 من صحة التكليف بالذلك
 اى عدم القدرة بسبب المانع
 من صحة التكليف لزوم طلب
 المطلوب الموجود مسئلة
 القدرة شرط التكليف
 اتفاقا بين اهل السنة و
 اكثر اهل الاهوراء لكن
 تلك القدرة موجودة قبل
 الفعل عندنا اى

فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اے عند الاشاعة ان يكون هو اے
 الفعل نفسه متعلقا للقدرۃ او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدرۃ
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرۃ الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بقدرۃ الكافر التبعة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مفترق له اصلا لانفسه ولا ضده فلا
 يجوز التكليف به كذا فى المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب البسم
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز بتكليف الكافر بالايان لزم جواز
 بتكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اے الماتريديه كالساكن
 اى نفس الے امكان الايمان منه عندنا كما امكان الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعة كما لمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم تتحقق الحركة بينهما بالفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني التقيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كما ساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير متعصم بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 من الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعة كما لمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اے عند الاشاعة ان يكون هو اے
 الفعل نفسه متعلقا للقدرۃ او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدرۃ
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرۃ الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بقدرۃ الكافر التبعة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مفترق له اصلا لانفسه ولا ضده فلا
 يجوز التكليف به كذا فى المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب البسم
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز بتكليف الكافر بالايان لزم جواز
 بتكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اے الماتريديه كالساكن
 اى نفس الے امكان الايمان منه عندنا كما امكان الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعة كما لمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم تتحقق الحركة بينهما بالفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني التقيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كما ساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير متعصم بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 من الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعة كما لمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

اصلاً بخلاف المقيّد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر
عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر يرفع العقائد
الباطلة منه عن الايمان كما ان المقيّد قادر على الحركة لكن القيد منه عن
الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلاً
كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلاً والتفرقة بين المقيّد والزمن
بان المقيّد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورة
اے مبدئية وانكادهم تلك التفرقة مكاسبقة فلو لم يكن ممنوع كالكافر
قادر على مانع عنه كالايمان لم يكن فسق بين المقيّد والزمن فعلم الفرق
بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بجازع عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وباجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشروط التكليف ان يكون هو متعلقاً للقدرة او ضده ودهنا وان لم يكن
الايمان متعلقاً للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل
الغالبه على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها انما
تمل على ان يكون نفس المكلف به لاضده مقدوراً والاشاعرة والظاهر
الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال على نهجهم اولاً انما
اے القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب وجود
المتعلق بالمتكسر بدون وجود المتعلق بالمتع محال فوجود القدرة
بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب
محال بهذا اقرره الامام في المحصول والمنتجب في انشاء الاستدلال

[illegible]

على التكليف بالاطلاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض بقوله
 البارى تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور ولا اى وان
 لم يكن منقوضا بقدره البارى ولم يكن قدرة البارى ثابتة في الازل بدون
 المقدور بل مع المقدور لنم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال
 ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
 يقال القدرة صفة لها صلة جهة التعلق بالمقدور والابجاده فلا يستغنى
 وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى
 القدرة هو التمكن من الفعل وهذا التمكن قبل الفعل وقائلا فما للاستدلال
 ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى زمانين
 كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعين من محققى الاشاعة والنظام للشيخ
 من قديم المتحررة وان قالت الفلاسفة ومهور المعتزلة ببقاء الاعراض
 سوى الازمنة والحركات والاصوات والوجوه على الجمباني والنبات والتمثيل
 ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
 تقدمت القدرة على الفعل المقدور لتقدمت عند حدوث الفعل
 المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
 الفعل بغير زمانين فاذا قدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم يتحقق
 القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل بهذا اقرره امام الحرمين في البرهان الثالث
 قلنا في رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم تقيم عليه دليل
 نعمه عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذى

على رد ما ذهب اليه
 من ان القدرة صفة
 متعلقة بالمقدور
 بل الصواب ان
 يقال القدرة
 صفة لها صلة
 جهة التعلق
 بالمقدور
 والابجاده
 فلا يستغنى
 وجود المقدور
 قال امام
 الحرمين
 ومن انصف
 نفسه علم
 ان معنى
 القدرة
 هو التمكن
 من الفعل
 وهذا
 التمكن
 قبل
 الفعل
 وقائلا
 فما
 للاستدلال
 ثانيا
 انها
 اى
 القدرة
 عرض
 وهو
 اى
 العرض
 لا
 يبقى
 زمانين
 كما
 هو
 مذهب
 الشيخ
 ابى
 الحسن
 الاشعرى
 ومتبعين
 من
 محققى
 الاشاعة
 والنظام
 للشيخ
 من
 قديم
 المتحررة
 وان
 قالت
 الفلاسفة
 ومهور
 المعتزلة
 ببقاء
 الاعراض
 سوى
 الازمنة
 والحركات
 والاصوات
 والوجوه
 على
 الجمباني
 والنبات
 والتمثيل
 ببقاء
 الالوان
 والطعوم
 والروائح
 دون
 العلوم
 والارادات
 والاصوات
 فلو
 تقدمت
 القدرة
 على
 الفعل
 المقدور
 لتقدمت
 عند
 حدوث
 الفعل
 المقدور
 لان
 زمان
 حدوث
 الفعل
 غير
 زمان
 ما
 قبل
 الفعل
 فلو
 وجدت
 عند
 حدوث
 الفعل
 بغير
 زمانين
 فاذا
 قدمت
 القدرة
 عند
 حدوث
 الفعل
 المقدور
 فلم
 يتحقق
 القدرة
 بالفعل
 المقدور
 وهو
 مستحيل
 بهذا
 اقرره
 امام
 الحرمين
 في
 البرهان
 الثالث
 قلنا
 في
 رد
 هذا
 الدليل
 باننا
 لا
 نسلم
 ان
 العرض
 لا
 يبقى
 زمانين
 اذ
 لم
 تقيم
 عليه
 دليل
 نعمه
 عليه
 ولو
 سلم
 عدم
 البقاء
 اى
 عدم
 بقاء
 العرض
 زمانين
 لكن
 الذى

تعلق الابدود واحد فذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجد عند صدور
احد المقدورين منا ما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريدي وأكثر المتحرلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدرات العبد متفاداة كانت او غير متفاداة وقول ابى بلشتم من المتحرلة
متروك ورواها فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاتفاق
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالحوارج فانها لا تتعلق بجميع مقدراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة
القلب تارة اخرى تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى
وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدره الحوارج تتعلق بمتعلقاتها
التي هي افعال القلوب والحوارج جميعا غير ان كلا منهما لا يوثق في متعلقات
الاخرى لعدم الآلة اى يمنع ايجاد افعال الحوارج بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها معادون القدرة العضوية فانها تتعلق
بافعال الحوارج دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الاحادية بالفدين بدلا لانسداد جهنم المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالتمثلات من جنس واحد من المقدرات على
تعاقب الانبئة والادوات مع الاتفاقهم بأسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة
الواحدة مثلان في محل واحد وفي وقت واحد وفق الامام الرازي في المباحث
المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجمعة بشرائط التأثير فذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
 بالمتدين والعزلة والاداء بالقدره مجرد والقوة فذلك قالوا لوجود ما قبل الفعل
 وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
 المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة اعماد ثمة عنده غير مؤثرة
 فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التأثير الا ان
 يقال المراد بشرائط التأثير الشرائط التي حبرت العادة بوجود فعل المقدر
 عند مسئلة قسم الخفية القدرة المشروطة في التكليف
 الى تمكين في بصيغة اسم الفاعل من التمكن مفسرة بسلامة الآلات
 وصحة الاسباب وهو الـ في تقييد الممكنة بالسلامة والصحة لتفسير
 باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يمكن به المأمور من اداء المأمور به
 بدنيا كان او ماليا من غير حرج فالباو يلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
 وانما قيد بالقوتنا من غير حرج غالبا يتبع المصدر الشرعية في التوضيح لانهم
 جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء
 الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثير لكن لا يتمكن منه بدوهما الا
 بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه ليجوز ان يحمل
 التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشئ كعدم قدرته
 بعض بالصوم في السفر الى قنيس في بصيغة اسم فاعل من التفسير
 فافصلة اى زائدة عليها اى الممكنة لزيادة صحة اسباب التفسير فيها
 على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

المقدور في قوله
 لا يمكن بانها لا تتعلق
 بالمتدين والعزلة
 والاداء بالقدره
 مجرد والقوة فذلك
 قالوا لوجود ما قبل
 الفعل وتعلقها
 بالامور المتضادة
 وقد يقال هذا الذي
 ذكره الامام الرازي
 للتوفيق بين
 المذهبين لا يوافق
 مذهب الشيخ الاشعري
 فان القدرة اعماد
 ثمة عنده غير مؤثرة
 فكيف يصح ان يحمل
 مذهبه على انه اراد
 بالقوة القوة
 المستجمعة بشرائط
 التأثير الا ان يقال
 المراد بشرائط
 التأثير الشرائط
 التي حبرت العادة
 بوجود فعل المقدر
 عند مسئلة قسم
 الخفية القدرة
 المشروطة في
 التكليف الى
 تمكين في بصيغة
 اسم الفاعل من
 التمكن مفسرة
 بسلامة الآلات
 وصحة الاسباب
 وهو الـ في
 تقييد الممكنة
 بالسلامة والصحة
 لتفسير باللازم
 لان القدرة
 الممكنة ادنى ما
 يمكن به المأمور
 من اداء المأمور
 به بدنيا كان
 او ماليا من
 غير حرج فالباو
 يلزمه سلامة
 الآلات وصحة
 الاسباب وانما
 قيد بالقوتنا
 من غير حرج
 غالبا يتبع
 المصدر الشرعية
 في التوضيح لانهم
 جعلوا الزاد
 والراحلة في
 الحج من قبيل
 القدرة الممكنة
 مع انه قد
 يتمكن من اداء
 الحج بدون
 الزاد والراحلة
 نادرا وبدون
 الراحلة كثير
 لكن لا يتمكن
 منه بدوهما
 الا بحرج
 عظيم في
 الغالب
 المصنف في
 الحاشية انه
 لا حاجة اليه
 ليجوز ان
 يحمل التمكن
 على العادي
 في جنس
 المكلفين
 وقدرة
 البعض على
 الشئ كعدم
 قدرته بعض
 بالصوم في
 السفر الى
 قنيس في
 بصيغة
 اسم فاعل
 من التفسير
 فافصلة اى
 زائدة عليها
 اى الممكنة
 لزيادة
 صحة اسباب
 التفسير فيها
 على الصحة
 والسلامة
 اللتان هما
 في الممكنة
 فضلا منه
 تعالى على
 العباد

باليسر لمحصل السهولة في الاداء باشتراطها وهذا شرط في اكثر الواجبات
 المالية للابدية لان ادائها اشق على النفس من البدنية اذا لمال محبوب
 النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى
 اى القدرة الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع
 ارادة الفعل غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التفتيق فالواجب على
 القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عيناً اى عين ذلك
 الفعل لا خلفه فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او
 نسيها حتى انقضى وقت ادائها لم ياتر وجب القضاء ان كان له اى لهذا
 الواجب خلفه الا اى وان لم يكن له خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء
 ولا اشتر وان قصص بتقصير الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم
 يؤدعه احد من غير نوم والنسيان مع التذكر انتم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا بعينه بل لبيته
 القضاء اى يظهر الوجوب في القضاء فانه مندرج وجوب الاداء عند
 التحقيق كذا في التقرير كما لا هلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا
 يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة المحتض وبموغ الصغير في الجزء
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع ادائها فالصلوة واجبة عليهم لا الاداء
 بل يقضاه ونهاذ هب جمهور الحنفية خلافاً للزهرى فانه يقول ان قضاء
 الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفر فى جوب القضاء الالهية قد رافا يحتمل الاداء اى فى
 مقدار الوقت الذى يحتمل الاداء عند فوت الاداء فيه يحجب القضاء عنده و
 فى التحسين لابن الهمام استدلالا على نهيب جمهور الحنفية وردا على زفر
 لانه لا قطع بالاختلاف كان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى شمس
 يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تمثت فيه الالهية احسن الاجزاء بل كل جزء
 يتوهم معه انه ليس احسن اف اى جزء كان منه سلامة آلات لفعل يحجب عنده
 التليف اقول رد المافى التحريم يلزم مافى التحريم لا يقطع بالتصديق اى
 يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد واما حال انه قد يقطع بالتصديق
 بوصول الشمس الى قريب من الاقبح بالضرورة كما هو ظاهر على اكل قدم
 استطاع بالتصديق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم يلزم بطلان
 الملزوم والى كفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتصديق وتمنع الضرورة غاي
 بل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية انكانت على ما يراه الفلاسفة
 فالقطع بالاخير والتصديق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام شمس بالامتداد
 فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الميتة والافلم
 يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية وانما على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع
 بل العقل يجوز ان يكون وبطور الحركة فى كل لحظة وايضا اقول فى الروايات
 اما يازيد اجزاء فيتمسح الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى فى
 اتساع الوقت بل النزاع فى التصديق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
 الازيد ولم يبق الاخير اخيرا او الاستدوا بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدياد حسب تأخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزم الذي لا يتجزأ
لأنه قد امتد وانقسم وهم مصرون بتألف الوقت من الأجزاء التي لا تتجزأ
ويرد عليه ان احتمال ان الاستداد بالازدياد وما قوله لا نزاع فيه ان اراد به انه
الانزاع في الاتساع الوقعي فسلم لكن لا يلزم من امكان الاستداد بالازدياد
الامكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان امدادته لا نزاع في الاتساع
الامكاني فممنوع فان الكلام في الجزء الاخير المنطوق لا المجزوم وعدم
بقاؤه الاخير اخير العدا لا يزداد الا لغير كونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد ايضا
اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقع من الوقت لا الاخير
العلمي الذي يقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه انا لا نسلم
ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلمي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع وعند
الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع الفعل
لا عن الوقت المتع للفعل فالاولى ان يقال في توجيه كلام جمهور
اخفئة لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لا مكان البقاء لا اخير
فيتع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا يتبع لان الظاهر يحكم بان الفعل
المتكليف به محبذ الاخير اذا انطبق الكبريا كالصلوة على الصغير كما محبذ
الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق الكبير على مثل
هذا الصغير بما بينهما مستد بان مراتب الشئ غير واقعة عند حد
وهذا البيان كمال للاحقيق فانه لا يلزم من البيانين الامكان لتعاكس
الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف معا والحق في

تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتيب القضاء وأعلى نفس الوجوب
 لأعلى وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره
 نظم الملة والدين في اشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي
 القدرة كما في النائم والمنهي عليه فالجبر الاخير فيه تجب الصلوة باصل
 الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء أو على وجوب جز من الاداء
 كما في المنفل اذا افسد لان النقل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما
 وجب عليه بعد شروع وهو الجبر المؤدى وكذا في الجزر الاحسين الوقت
 وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جبر من
 الواجب واذا لم يات بجبر من الواجب فيجب عليه القضاء اذ لم يحق ما
 وجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وهما قبل فتدبر بعد
 اشارة الى انه لا دليل على وجوب جبر من الواجب لان الشرع
 انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية فهي القدرة الميسرة التي يجب
 ليس الاطار على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتعقيل بها اى بهذه
 القدرة الوجوب ويشترط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب فما دامت القدرة
 باقية بقي الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم
 يبق واجب بخلاف الممكنة اذ لو اتمها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل
 سقط الاثم وان لم يمتد اصلا لبقية الذمة مشغولة ولو احذر في الآخر
 ولذا حكموا بمقدار الحج مع فوات الزاد والراحلة فانما تدرى ممكنة وكذا لا
 تنقط صدقة الفطر لغوات المال فان النصاب فيما تدرى ممكنة او لا

اعتناء الاسمين الغني كذا في شرح استاء الاستاء وذكر التفتازاني في
التلويح فم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتكمن من الفعل واحداً كانت شرطاً
موضناً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء البقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود بشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في التكالح شرطاً للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرطية بمعنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يحجب بحد القدرة الممكنة تكون بصفة
العسر فان فيه القدرة الميسرة وواجبة بصفة اليسر بشرط دوامها نظر الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يتجبدون صفة اليسر لانه لم يشترع بالابتكاح لصفة
فهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى
كالزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى في الزكوة
شيء قليل من كسبين لانه ربع العشر وخمسة دراهم من ثمانين مائة بعد الحول
وهذا اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول لجد التمكن يعني بعد التمكن من اداء الزكوة بعد
الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يحق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً
للاشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قبيل في صورة الاستهلاك بان نفق المال في حاجة او يلقيه في البحر قد تمت
القدرة الميسرة فينبغي ان لا يحجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما

القدرة الميسرة
انها لا تقتضي
على الاستاء
الشرط لانه
فصل في
بأنه لا يقتضي
بأنه لا يقتضي
بأنه لا يقتضي

هذا هو المقام الذي
يجوز للمكلف فيه توقف
في الاستئصال فان يكون
فيه نفع ولا يلزم الله
دفعه فحينئذ لا بد
من الرجوع
إلى المدارك

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب يتحقق وهو
تقديمك عن وجوب الاداء والقدرة بشرط وجوب الاداء لنفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب يتحققا ومتصفاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل
اشتم والصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتأمل استتبه وتفاضل ان ينبغ ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

باب الرابع في المحكوم عليه

في المحكوم عليه وهو المكلف اے الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه النطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا في شرح نظام الملّة والدين مسئلة فقه المكلف الخطاب
بشرط التكليف فلا يجوز بتكليف الغافل كالمسلم والناثم والجهنون والسكران
وغيرهم عندنا اى عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضى عضد في شرح
المختصر والمراد بغير المكلف بصورة بان يتصور الخطاب قبل ما يتوقف عليه الاستئصال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالزام الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التمازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية
شرح المختصر الزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

العلم والمعلوم علی الآخر فی تحقیق کذا ذکر الفاضل سب زاجان فی حاشیۃ
 شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بان خطاب کذا
 ذکر العلوی فی حاشیۃ شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف متقوض بالتکلیف
 بمعرفۃ اللہ وتقریر النقض علی ما ذکرہ الامام ان التکلیف بہا حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفۃ اللہ تعالیٰ واراد فلا جاتزان یکون اراد
 بعد حصولہ لا امتثال مختصیل الحاصل فیکون واردا قبلہ وحینئذ فیستجیل الاطلاق
 علی هذا الامر لان معرفۃ اللہ تعالیٰ بدون معرفۃ اللہ تعالیٰ مستحیل
 فقد کلف بشئی وهو فاعل عنه واجیب عن هذا النقض فی حاصل تاج الدین
 الارموی والمنہاج للبیضاوی بان وجوب معرفۃ اللہ مستثنیٰ من هذا الاشتراط
 لعیام الدلیل علیہ والمدعی فہم تکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اوّل
 الواجبات وهو معرفۃ اللہ تعالیٰ و ذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی هذا
 ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیہ الامتثال من فہم الخطاب
 لا التصدیق بہ لاحاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفۃ لان تصور الخطاب یکین
 حصولہ بدون حصول معرفۃ اللہ تعالیٰ واجاب عنہ ابن التلمسانی ثم القرائی
 بان الامر بالمعرفۃ التفضیلیۃ یرید بالمعرفۃ الاجمالیۃ ووافقنا فی الاشتراط
 بعض المجولین لتکلیف المحال ایضاً لان تکلیف المحال قد یکون لا ابتلاء
 وهو محذور مہینا نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عصفہ فی شرحہ و فی البیہ
 وافتقنا اکثر المجوزین والمفہوم من کلام الامام فی الحصول والبیضاوی فی المنہج
 ان المتأملین بحجوز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فظلالا شحري ههنا
 قولان نقده ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لابل
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتداء
 اى لاجل الابتلاء بالجزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل التكليف
 بالمحال و هو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء بمن لا شعور له به اى
 بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء برفع العلم اى
 علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص هو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
 محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فكيف لا نفهم
 له يكون محالا وذكر استاذ الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض من قائل التكليف
 بالمحال لانه لا يلزم على ربه من ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
 فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عند فهم وهذا منتف من لا
 شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة قتال وفي قوله فتايل
 بعد اشارة الى منع حصر الفائدة عند فهم فيه كما يثغريه كلام الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح الحق في قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان اللازم
 من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
 اى عدم فهمه محال لافى زمان عدله اى عدم الفهم اذا الفهم في
 فى زمان عدم الفهم ممكن لامحال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان
 عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

انعم للتکلیف هم المجلوبون للتکلیف بالاحمال لا غیر جم تکلیف من الاستعداد
 لیس با بعد من التکلیف بالاحمال فتم لا یمنعون عن تجویز تکلیف من الاستعداد له
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح هذا غیر داف فان هذا القدر لا یکنفی فی ثبوت
 النزاع بل لا بد من نقل فان نظره فلا دخل لکونهم مجیزین والا فلا وجه له بل
 الحق فی تزییف هذا الاستدلال علی رایهم ای علی رای المجوزین للتکلیف
 بالاحمال منع بطلان التالی یعنی قوله یصح تکلیف البہائم باننا لیس علم
 صحتہ تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمة بشئ لیس ا بعد من تکلیف
 الانسان بالجمیع بین النقیضین واذ جوزوا هذا فلا یجد عنہم ان یجوزوا ذلك
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ما هو الحق فی الواقع فلا مسأغ
 لمنع فان بطلان التالی ضروری وجمع علیہ علی ما نقلوا انه لا نزاع فیہ قال
 اتقی السبک فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیہ مذہبنا ان من لا یفہم انکان
 لا قابلیۃ له کالبہائم فامتناع تکلیفہ جمع علیہ علی ان حلہم استعدادہ ای
 استعداد انعم فی البہیمة مع تماثل الجواہر کلہا انما کانت اوہیۃ
 لان کلہا مولفۃ من جواہر فردۃ لا غیر والروح ایضاً جسم مؤلف منها عند الکرم
 لعدم ثبوت المجرورات محل تامل لانه لا قصور من جهة القابل کما عرفت وحکم
 الافراد المتماثلة واحد یعنی ان کل ما یصح علی واحد یصح علی الآخر فلما تحقق
 الاستعداد فی الانسان تحقق فی البہیمة وایضاً مع ان کل شیء یخلق الله
 تعالیٰ اختیاراً لا یجباً بالاحمال فان الله تعالیٰ قادر علی کل
 ممکن وهو علی کل شیء قدیر فهو قادر علی ان یجعل البہیمة فاہیۃ ففی البہیۃ

استعداد الغنم فتأمل إشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة هو الاستعداد
العادي للاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في
البهيمة عدم استعداد الغنم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم
اشتراط الغنم في التكليف قالوا في الاستدلال على ندمهم او لا
لو كان فم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو
طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً في حالة السكر وجب عليه
العقاص او الدية واتفقوا تلغوا مال الغير وجب عليه الضمان كما نض عليه
الا مدى في الاحكام وابن الحاجب في المحقر وابن العام في التحريم واولاده
فلو قال المرأة والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولى مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
وقتلها واولاده ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد
السبب كاعتبار قتل الطفل واولاده فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
الاعلى عليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالتصوم مراى كربط وجوب الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صعد الطلاق او غيبه
من القرعات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً ووضعا لزوم الصوم بشهود
الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بوجه اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

المدى في الاحكام
ابن الحاجب في المحقر
ابن العام في التحريم
اولاده
فلو قال المرأة
والله لا اقربك
اربعة اشهر في
حالة السكر كان
مولى مع ان السكران
فرد من افراد من
لا يفهم قلنا في
جواب هذا الاستدلال
ان اعتبار طلاقه
وقتلها واولاده
ليس من قبيل
التكليف بل هو
اي هذا الاعتبار
من قبيل ربط
الاحكام والمسببات
باسبابها يعني
اذا وجد السبب
وجد السبب كاعتبار
قتل الطفل واولاده
فانه سبب لوجوب
الدية والضمان
من الاعلى عليه
وهو غير مكلف
به قطعاً بل كالتصوم
مراى كربط وجوب
الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن
مكلفاً بالاداء
كالحائض فاذا
صعد الطلاق او
غيبه من القرعات
عن السكران وقع
ولزم ذلك شرعاً
ووضعا لزوم الصوم
بشهود الشهر من
غير ان يكون
مكلفاً به في حالة
السكر اقول في
رد هذا الجواب
بان هذا الجواب
يشكل بوجه اسلامه
اي اسلام السكران
وقد كان الاسلام

ليس كغيره بل التزامه فلو لم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحاً لما قبله السلام
وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يحاجب ايضا
بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربته فيجهر لظاقتك
وقلتك وتلافتك فان اردت ان تاس من هذه فاياك والاسكار فتا مل
استنتجوا انهم يهون الى عدم اشتراط النعم في التكليف قالوا في الاستدلال
على ملهم ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر ومصدر الشريعة في
التفقيح وابن العام في التحريم وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقسوا
بالصلوة الآية يعني وانتم تكسروا حتى تعلموا ما تقولون فكملوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا ينعم بالتكليف اقول في الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم
النعم بل الخطاب بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فيهم
الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مبشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرة بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر انهم لم يفسدوا غيرهم كما يقتضيه اى النعم في الجملة
حدة اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والحدان لا بالميزان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر النعم في الجملة واعتباراً بالبحينة عدم
التمييز اى زوال اهتلال بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السماء في الحد اى في حد السكر المحجب للحد اى العقوبة المرتبة على الشرب
احتياطاً اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم

للاشاعة على مذاهبهم ان المعدوم يتعلق بالتكليف والا اى وان لم يتعلق
 التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اى
 لتوقف التكليف على المتعلق ولو عقليا فالمتعلق لا يتفك عن التكليف سواء
 كان المتعلق من حقيقة التكليف وحيزه اى كما يشعر به كلام ابن ابي حبيب فى المختصر
 او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل
 لان المتعلق معدوم وكان المتعلق حادثا واذا كان المتعلق حادثا كان التكليف
 حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لا متناهي
 قيام الاحداث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا
 وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى فيسلم قيام الاحداث بذاته تعالى
 وهو متناهي ومن كلامه امر ونهى ونحو وغيره والامر والنهى تكليف فيكون التكليف
 ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى
 عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعاني
 المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما انه خالق
 الكلام فى بعض الاجسام وحتمه وبعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما
 فيه من ايهام المخلوق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منسبهم ثم اختلفوا عندهم وهو
 مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
 ولا يحتل البقار حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف
 لا يكون قسرا انا وانما اقر آن ما تراه القارى وخلق البارى من الاصوات
 المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبائي اى انه من جنس غير الحروف

اللفظي فيه تميز التكليف فكيف يصح نصريحهم بان النفس مدلول اللفظي قليل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الداهيين الى ان المعلوم
 ليس بمكلف السفة والعيب من صفات الافعال والكلام النفس عندهم
 اي عند الاشاعة من قبيل الصفات اي الذاتية لا من صفات الافعال
 فلا يتصف الكلام النفس بهما أي بالسفة والعيب اقول في جواب
 هذا الرد اننا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفة والعيب بل بعض الصفات
 ايما تتصف بهما كيف والامر طلب اي طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اي بالسفة والعيب اجماعاً بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل
 خبر و مرجع البواني اليه لان الامر بالشيء اخبر باستحقاق فاعله الثواب وتارك العقاب
 والشيء بالعكس وعلى هذا القياس كما ذكرنا التفتازاني في شرح المقاصد وقال
 بعض الاشاعة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشره وط التكليف صار مكلفاً بكذا وكون الامر معناه الاخبار لفت الامام
 في الحصول والمنتخب هنا من بعض الاصحاب فجزم به صاحب المحاصل فبقية
 البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا باطلا في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر انتهى في الكلام على تكليف الايلاق وفي الاربعين في المسئلة
 السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في الحصول
 هنا وهو شكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر من طرق اليه التصديق والامر لا يطق
 اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفة او غيره

و هو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ولقد على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في الحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فلهذا من الاشاعرة على سبيل التسليم لتوافقه لم يكن
اقتفى على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
الاشعري ذهب اى عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم اى لزوم
السف و اعربت الى ان كلامه تعالى ليس في الازل من او غيا او غيرهما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتعجب والتعجب والتعجب وانما
يقص بذلك ويصير احدهم الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات
والعلاقات بل القدر هو الامس المشتمل على هذه الاقسام وهذه
الاقسام من الامر والنهي والاعمال وغير واحد ان توقعها على العلاقات المحال
وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون حدوثها اعتبارا
قيد الاحداث كذا ولا التفتازاني في شرح الشرح وذكر ان الحجاب في المحقر
انه اورد عليه اى على مذهب عبد الله بن حيدر قدم الامر المشترك حدوث
الاقسام ان هذه الاقسام انواع الكلام والكلام خمس هذه الانواع
ويستعمل وجوه الجنس لا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
عبد الله بن حيدر عما اورد على مذهبه وقد ذكرنا الجواب من قبل عبد الله
بن حيدر القاضي عضد في شرح المحقر واختاره التفتازاني في شرح
المقاصد والموسم في شرح التكملة بمنعها اى ان هذه الاقسام

العوارض لا من بدو الا مردونها تقسيم بعد عرض العوارض ولما كان عروض
 العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات احدثه لاني الازل لزم ان لا يتحقق المقسم
 لا يزال بدون قسم مادام في الازل قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا
 تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود شئ المتقسم بعد عرض العوارض
 في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المتقسم بدون قسم ما وايضا لا يكون
 المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا النواحيه مكلفا
 اذ لا يتكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
 بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
 اجاب المصنف عنه في احاشيه بقوله لعل ابن سعيد يلزمه فيمنع عنه يعني لعل ابن
 سعيد يلزم عدم كون المعدوم مكلفا فيمنع هذا الرد عن جوابه وروى بان هذا فاسد
 لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
 لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
 الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على
 ازايه الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
 شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره من الكتب الكلاميه وقد قرر
 بعض الشرح كلام المصنف بان ايضا يلزم على مذهب عبد المدين سعيد ان لا يكون المعدوم
 حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
 للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
 والذاهيون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبه

ثانياً بان تكليف المدوم فرع قدم الكلام باقسامه و قدم الكلام باقسامه محال
 لانه يلزم قدم عدم التناسل يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ قسم
 الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمره و ضرورة ان
 الاضافة تتغير بتغير المضاف اليه و متعلقة بمدوم غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية
 باعتبار عدم تناهي متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم اقسامها اخير المتناهية
 و قدم بعض الامور المتناهية و ان كان مذهبنا بعض العلماء لكن قدم الامور الغير
 المتناهية باطل بالاتفاق و الجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعد فيه
 بالذات و انما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات و ان التعدد بحسب تعدد
 المتعلقات تعدد اعتباري فانه اى فان كلامه تعالى صفة واحدة
 ازلية لا تعد فيه بالذات كالعلم و القدرة فان كل واحد من العلم والقدرة
 صفة واحدة لا تعدد الاقلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تعدد الاقلقاتها
 و انقسامه اى انقسام الكلام الى الانواع كالامور النسوية و غيرها و الافراد
 كالامر المتعلق بزيد و الامر المتعلق بعمره و بحسب المتعلقات لا باختلاف اللاتيات
 و التعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري و قدم الامور الغير المتناهية
 الاعتبارية ليس باطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية
 في زمان واحد و عدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس باطل هذا
 خذوا مسئلة الفعل الممكن و قومه عن المكلف الذي تمت مشروطا
 وجوبه و انما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم يتم شرطا وجوبه بل انقوت لم
 يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الامر انتفاء

لانه يلزم قدم عدم التناسل يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ قسم الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمره و ضرورة ان الاضافة تتغير بتغير المضاف اليه و متعلقة بمدوم غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم اقسامها اخير المتناهية و قدم بعض الامور المتناهية و ان كان مذهبنا بعض العلماء لكن قدم الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق و الجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعد فيه بالذات و انما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات و ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اى فان كلامه تعالى صفة واحدة ازلية لا تعد فيه بالذات كالعلم و القدرة فان كل واحد من العلم والقدرة صفة واحدة لا تعدد الاقلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تعدد الاقلقاتها و انقسامه اى انقسام الكلام الى الانواع كالامور النسوية و غيرها و الافراد كالامر المتعلق بزيد و الامر المتعلق بعمره و بحسب المتعلقات لا باختلاف اللاتيات و التعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري و قدم الامور الغير المتناهية الاعتبارية ليس باطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية في زمان واحد و عدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس باطل هذا خذوا مسئلة الفعل الممكن و قومه عن المكلف الذي تمت مشروطا وجوبه و انما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم يتم شرطا وجوبه بل انقوت لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الامر انتفاء

و انما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم يتم شرطا وجوبه بل انقوت لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الامر انتفاء

شرطي فوجه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتقار بشرط وجوبه
 فان الامر اذا علم انتقار بشرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
 دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتقار وعلم الانتقار مستتب في وقت الفعل
 لان العلم بالانتقار في غير وقته لا يدخل له في توجبه التكليف وعدمه كالمصدق تعالى
 رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
 الجهم لا يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه
 التاج اسبكي في جميع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام
 الحرمين وفي صورة الجهم من الامر من انتقار بشرط وقوعه كالمصدق عبده
 بخياطة ثوب غذا بها عن بقار حياة الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
 ابن الحاجب في مختصره والاسك في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في
 غير ما قال الفاضل سيدي جان في حاشية شرح المحقق نعم العلم ان ما ذكرين انه ان
 جهل الامر بانتقار بشرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا ما بينى اما على وجه المسئلة
 متناولة الامر السيد مثلا عبده او على المراد ان جهل الامر بانتقار بشرط لا يعرف صحة
 التكليف بالفعل الشرط وان كان هذا جهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير
 متصور انتم لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث
 في مسئلة امتناع التكليف بالحال ان الاعماء منعقد على صحة التكليف
 بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كما لا يقع من المكلف انتقار
 شرط من شروطه من ارادة فليمة كإرادة الله تعالى او ارادة حادثة
 كإرادة العبد واثار به اسلم الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الفعل

قال الجهم لا يصح التكليف به
 والعلم بالانتقار مستتب في وقت الفعل
 لان العلم بالانتقار في غير وقته لا يدخل له في توجبه التكليف وعدمه
 كالمصدق تعالى رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا
 قال الجهم لا يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه
 التاج اسبكي في جميع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام
 الحرمين وفي صورة الجهم من الامر من انتقار بشرط وقوعه كالمصدق عبده
 بخياطة ثوب غذا بها عن بقار حياة الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
 ابن الحاجب في مختصره والاسك في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في
 غير ما قال الفاضل سيدي جان في حاشية شرح المحقق نعم العلم ان ما ذكرين انه ان
 جهل الامر بانتقار بشرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا ما بينى اما على وجه المسئلة
 متناولة الامر السيد مثلا عبده او على المراد ان جهل الامر بانتقار بشرط لا يعرف صحة
 التكليف بالفعل الشرط وان كان هذا جهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير
 متصور انتم لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث
 في مسئلة امتناع التكليف بالحال ان الاعماء منعقد على صحة التكليف
 بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كما لا يقع من المكلف انتقار
 شرط من شروطه من ارادة فليمة كإرادة الله تعالى او ارادة حادثة
 كإرادة العبد واثار به اسلم الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الفعل

المستندة الى ارادة الله تعالى القدسية او ارادة العبد الاحادية كذا قال الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المحقر وذكر الابرى في حاشية شرح المحقر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدسية وهي ارادة الله
 تعالى لان المبدأ لم يكن هو بالارادة الاحادية وهي لمادة العبد والا لم تكن
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القدسية لانهم قالوا وقوع الطاعة
 من العاصي مراد الله تعالى مع انتقائه ووقوع المعاصي منه ليس مراد الله
 تعالى مع تحققه انتى وقال التقطازاني في شرح الشرح يعني لاختلاف في
 ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في ان ارادة الله او
 ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المحقر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين
 فبعد انتى والد تعالى عالم بكل شئ فاعلم بانتقاء الارادة التي هي شرط وقوعه
 وعلى صحة التكليف بما علم الله وقوعه بجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتقاء
 شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
 منا قصة لما نقلوا ههناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
 الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
 يعني العاصي عضة عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المحقر والاجماع
 مستند على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اي التكليف
 المذكور محتمل لغيبه فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي لا
 على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الاستئناس بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتقار شرط وقوعه عند وقته في الوقوع اى في وقوع التكليف
 به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي مسألة الاجماع
 الامكان الذاتي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يسا عدة كلام القوم فان
 الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
 اتفاقا وانتقار اى قال في شرح الشرح بالترتيب على قول القاضي عضد الاجماع
 منقول على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة وكيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
 قوم انه منتهى لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف وانتهى في دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي في شرح المنهاج
 من ان ما علم انتقار شرطه على تعيين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين إطلاق
 التكليف كالحياة والتميز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر اليه
 كعقل علم الله بان زيد الايوس فان انتقار هذا التعلق شرطي في وجود ايمانه لكن
 السامع يقضيه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
 ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على منسوب الجهور
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذي تمت
 شرائط وجوده وعلم الامر انتقار شرط وقوعه عند وقته لم يجعل احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعني لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتقار شرطه نعم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما علم
 شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
 حين ممكن لان وجود الشرط بدون الشرط محال واللازم منتف اذا الامكان
 شرطاً للتكليف قلنا في اجواب عن هذا الاستدلال ان الشرط الامكان العادى
 اى الامكان الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور
 وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه
 بالفعل وهذا الصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضى عضد
 بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى و
 ليس الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان
 الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان عنوان الامكان في
 قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السالم انتفاء اللازم اذا الامكان
 الوقوعى ليس شرطاً للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا السالم الملازمة لان
 عدم الشرط بالفعل لا يتأتى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا يتأتى الامتناع
 لغيره وقلنا ايضاً في اجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوص
 بجهل الأمر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلمه الآخر فان عدم امكان الفعل الذى
 عدم شرطه بالنسبة الى الماسور مشترك بين ان يكون الآخر عالماً بعدم شرطه
 كما في امر الله تعالى او جاهلاً كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تأثير لعلم

الامرا وجهه في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اى تعلم
تابع للمعلوم وان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان مستغنيا متعلق
العلم بامتناعه بل عدم امکان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع او عند
عدم الشرط ميتع وجود الشرط بل بحسب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر بانتفاء شرط وقوعه وقصص اتفاقا فافتقار الدليل
والذا جهول الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال على نهجهم
ثانيا بان لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه لصرح
التكليف به مع علم المأمور بالتكليف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المأمور
لكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس بمانع عندكم فلا يكون مانعا
في صورة علم المأمور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء
شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا انما سلمنا ان المانع من التكليف
في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول بل ههنا
مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه بالفعل بوجود الشرط بالنظر
الى اعتقاده امکان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل والترك

[illegible]

وبالشريعة والكرامة لم يحصل الابتلاء وبالحكمة لم يحمدهم التكليف في صورة علم المأمور بانقضاء
 الشرط لانقضاء الفائدة اى فائدة التكليف هي مسئلة اسلام الصبي
 العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكمال معتبرا في التكليف
 وكونه العقل كافي في الصحة بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري
 في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين واما حكم من طرقت
 ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس بنوخ النبي صلى
 عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشر سنين سنة وقال صحيح علي
 شرط اثنتين قال النبي هذا نص علي انه اسلم وله اقل من عشرة سنين بل
 نص علي انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا المحافظ فليس
 هذا يكون عمده حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول
 البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة قلعل فيه تجوز بالاقامة الكسر الذي فوق
 العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا صحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقواله
 على ذلك قد اخرج الحاكم عن غصيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث
 لم يوافق محمد اعل دينه الا لهمة خديجة وهذا الكلام علي بن ابي طالب قال غصيف
 فرائيم يصلون فوددت اني اسلم حينئذ فاكون ربيع الاسلام قال شيخنا المصنف
 يعني بن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة
 فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تراث اقاربه الكفار ونحو ذلك
 ولم نقل انه صلى الله عليه وسلم صحه في حق هذا الاحكام بل في العبادات فانه كان
 يصل معه علي ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو قل من قوله صلى الله عليه وسلم محمت

لقد
 انقضاء
 فائدة
 التكليف
 في صورة
 علم
 المأمور
 بانقضاء
 الشرط
 لانقضاء
 الفائدة
 اى فائدة
 التكليف
 هي مسئلة
 اسلام
 الصبي
 العاقل
 صحيح
 وان لم
 يكن
 مكلفا
 به
 لكون
 العقل
 الكمال
 معتبرا
 في
 التكليف
 وكونه
 العقل
 كافي
 في
 الصحة
 بدليل
 صحة
 اسلام
 علي
 رضي
 الله
 عنه
 اخرج
 البخاري
 في
 تاريخه
 عن
 عروة
 قال
 اسلم
 علي
 وهو
 ابن
 ثمان
 سنين
 واما
 حكم
 من
 طرقت
 ابن
 اسحاق
 انه
 اسلم
 وهو
 ابن
 عشر
 سنين
 وعن
 ابن
 عباس
 بنوخ
 النبي
 صلى
 الله
 عليه
 وسلم
 الراية
 الى
 علي
 يوم
 بدر
 وهو
 ابن
 عشر
 سنين
 سنة
 وقال
 صحيح
 علي
 شرط
 اثنتين
 قال
 النبي
 هذا
 نص
 علي
 انه
 اسلم
 وله
 اقل
 من
 عشرة
 سنين
 بل
 نص
 علي
 انه
 اسلم
 وهو
 ابن
 سبع
 او
 ثمان
 سنين
 وقال
 شيخنا
 المحافظ
 فليس
 هذا
 يكون
 عمده
 حين
 اسلم
 خمس
 سنين
 لان
 اسلامه
 كان
 في
 اول
 البعث
 ومن
 البعث
 الى
 بدر
 خمس
 عشرة
 قلعل
 فيه
 تجوز
 بالاقامة
 الكسر
 الذي
 فوق
 العشرين
 حتى
 يوافق
 قول
 عروة
 قالوا
 صحح
 النبي
 اسلامه
 وكان
 ماخوذا
 من
 اقواله
 على
 ذلك
 قد
 اخرج
 الحاكم
 عن
 غصيف
 بن
 عمرو
 ان
 العباس
 قال
 له
 في
 اول
 البعث
 لم
 يوافق
 محمد
 اعل
 دينه
 الا
 لهمة
 خديجة
 وهذا
 الكلام
 علي
 بن
 ابي
 طالب
 قال
 غصيف
 فرائيم
 يصلون
 فوددت
 اني
 اسلم
 حينئذ
 فاكون
 ربيع
 الاسلام
 قال
 شيخنا
 المصنف
 يعني
 بن
 الهمام
 وقد
 يقال
 تصحيحه
 عليه
 الصلوة
 والسلام
 ان
 اريد
 في
 احكام
 الآخرة
 فمسلم
 وكلامنا
 في
 تصحيحه
 في
 احكام
 الدنيا
 والآخرة
 حتى
 لا
 تراث
 اقاربه
 الكفار
 ونحو
 ذلك
 ولم
 نقل
 انه
 صلى
 الله
 عليه
 وسلم
 صحه
 في
 حق
 هذا
 الاحكام
 بل
 في
 العبادات
 فانه
 كان
 يصل
 معه
 علي
 ما
 هو
 ثابت
 ونحو
 ذلك
 نعم
 لو
 قل
 من
 قوله
 صلى
 الله
 عليه
 وسلم
 محمت

به اسلامه امكن ان يعرف اليه باعتبار كنهين لكن لم يقتل ذلك وقد ورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرناه هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان يقول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المتحققة بالاسلام
 دنيا واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجزى عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلما احتجنا في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر غم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
 في وحدانية الله تعالى صحة رسالة الرسول صلعم ويلزم انصم على وجه لا يبيح في
 معرفة شبهة والله اعلم كذا في التفسير شرح التوحيد قال فخر الاسلام البرزوي
 والعاقبة ابو زيد وشمس الائمة اهلوا في موافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على بعض السببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية
 البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لم يتعلق صحته بكون
 المأمور من اهل انصم بل باسبابه اذ المقتل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة
 والامر بعد ذلك لا التزام اذ امر الوجوب في الذمة بسبب الوجوب بسبب وجوب الايمان حدوث
 العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب
 الاداء بالخطاب والبصبي ليس باهل للخطاب لان الهية البصبي للخطاب منوطة
 بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصول التكليف
 ولا خطاب على بعضه بجهل بانه وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول
 استاذ الاستاذ الذي غنمته عجباً منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولاصحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف
لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا
اسلم الصبي عاقلاً وقع اسلامه قسماً لان محتملة لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعية الصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان وقع
الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متنعى الى فرض وفعل بل لا يحتمل ان يخل صلاً
فلا يجب على الصبي العاقل تجديد سجدة تجديد اسلامه حال كونه بالغاً كما لا يجب
على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر ونحوه لتجديد الزكاة بعد السبب
لوجوبها فصلا دار الايمان في حقه تجديد الزكاة من المكلف بعد سبب وجوبها
قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تجديد الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل
وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي كما عرفت فالصبي يصلح
عذراني سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعد النوم والاعمار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيسببه نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امره الصبي وهو
يا بابه بعد ما عرّفه القاضي عليه يفرق بينهما كما ذكرنا في التلويح وفتاها
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل نفس الانتماء الشخصي كما افر
عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب اشئ بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومجمله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقبح
 الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
 فاسبب المحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
 قد ساء من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه فانه يصير به
 سودا للعرض وان لم يكن وجوبها ثابتي في حقه قيل الاداء ذكر ابن المسيحي
 في التقرير فنية اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظر لاننا لا نسلم
 ان حكمه اى حكم هل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
 وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى ان النائم والمنفى
 عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البته فلو
 كان وجوب الاداء من احكام هل الوجوب لم يتحقق الوجوب بهنا بدون وجوب
 الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم هل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
 وجوب الاداء انتفاء هل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
 الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع سقطا للواجب
 وانما عن توجه الخطاب اليه صحة الاداء متحققة في الصبي العاقل فثبت هل
 الوجوب لوجوده بالمقتضى وعدم المانع ولما قال ابن الهمام في التحرير والاول
 بعبارة قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب هو شرط التكليف فالقول لا شرط
 الفهم مستلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
 لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه بهنا فقول ان كنفية

كفى الاسلام: عمدة الشريعة وابن العام ومن قهلم وبعدهم قالوا ان العقل
 نورنى بد بن الادعى يقتضى به طريق يتبد به من حيث ينتهى اليه ورك الحواس
 فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتقفل من الضروريات الى النظريات فتقوم
 نور اى قوة شبيهة بالنورنى انه بها يحصل الادراك فيقتضى اى بصيرة واضورة
 اى بذلك النور طريق يتبد به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضارها تصير ورتبها بحيث يبتدى القلب
 اليها ويمكن من ترتبها وسلوكها توصلا الى المطلوب فتقوم من حيث ينتهى اليه
 متعلق يتبدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك
 المحس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسماة بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التقاطع اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 الله تعالى وانما لا يتاثر بنفس وتوليها فان الافكار معدة للنفس و
 فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى نذاني المستلزم وذلك
 اى العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة والاجماع وبشهادة من
 الآثار ولا ينافى التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله قمت ان ينافى
 بقدر معتد به فان يسطر التكليف بالبلوغ اى بلوغ الادعى حال كونه
 عاجلا غير ممنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتماد ولا يثبت
 كونه عاجلا بالصادرة من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
 كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اي على البلوغ عاقلًا وجودا واما قال البيهقي في اسنن الصغرى ونحوه
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة و قبلها اى
 قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالقيدين انتهى وكان عام
 الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في قول
 البيهقي نظر لانه قد ثبت في الصحاح ان جابر اداين عمر عن النبي صلى الله عليه وآله
 على رسول الله صلى الله عليه وآله يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرضا
 عليه صلى الله عليه وآله يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا يدل صريح
 على ان جهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت ان اناطه الاحكام قبل عام الخندق
 بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لاناطه الاحكام بالبلوغ كذا في بعض الشروح
 وقال بركت الله اباي هذا بيان واقع انتهى واذ ثبت ان اناطتها بالبلوغ
 فلا يجب اداء شئ على الصبي ولو عاقلًا هذا هو مختار فخر الاسلام في هوله
 والقاضى الامام ابى زيد في التوقييم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبي
 يخالف لظاهر النص كما سيأتى ولبظاهر الرواية ايضا كذا في الكشف خلافا
 لابى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ الحنابلة من الخنفية والمعتزلة في
 وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
 عقاب الصبي العاقل بترك اى ترك الايمان لساواة الصبي العاقل
 البالغ في كمال العقل واما عذرني اعمال الجوارح فنصف البنية بمخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معروف لوجوب كمال الخطاب
 والوجوب هو الله تعالى بمخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

على ما نقله
 من غير ان
 من غير ان
 من غير ان
 من غير ان

ان العبد يوجب له افعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كالبحر بحيث يمكن الاستدلال فاذا
 بلغ عقله اصبى هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان وانما التقاوت
 بينهما في ضعف البنية وقوتها في نظر التقاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب
 انتهى واليهما فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المسترلة
 من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس امارت موحيا وهو لا يقولون
 لموجب هو الله تعالى واعتقل معرفته كالمخطأ انتهى وذكر الامام نور الدين
 في الكفاية ان وجوب الايمان باعتقل مروي عن ابى حنيفة رحمه الله وذكر
 الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال لا عذر لاحد
 في الجمل بخالفه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر
 خلق به المنة الشرع فعدو حجة تقوم به حجة وصلاحا للقاضى ابى زيد
 الدبوسي حيث قال القاضي البوزي في التوقييم بوجوب جميع حقوق الله
 تعالى من الايمان وخير عليه اى على اصبى العاقل لان الاداء سقط
 بعد رايه في تصور البدن والدليل لنا اول قوله صلى الله عليه واله
 وسلم رفع القلم عن ثلاثة من الناس حتى يستيقظ عن
 نومه وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون حتى يعقل
 رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه او مسناه كما قال النووي امتناع
 التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصرح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز
 بعد الوضع والله تعالى اعلم واجب عنه بحمل الحديث على الشرائع

و دون الایمان كما قال العراقيون وللقاضی ابی زیدان یقول النائم هل
 الوجوب ثابت علیه وان سقط عنه الاداء لم یبذر النوم فلو دل برح العلم علی
 نفی اصل الوجوب لدل فی النائم ایضاً وهو خلاف الاجماع ولما كان یرد
 ان ابی عاتل اذ لم یجب علیه الایمان ینبغی ان لا یعرض علی الاسلام فلا یضرب
 علی الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه یعرض عن الاسلام ویضرب
 علی الصلوة احاب عنه لقوله وعرض الاسلام علیه اسی علی الصبی
 بعد اسلام زوجته لصحته اے صحة الاسلام من الصبی لا لوجوب
 اے لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضرب به اے ضرب الصبی
 بعشر علی الصلوة بسبب ترکما لقوله صلی اللہ علیہ وسلم مروا بالصبی بالصلوة
 اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضرؤہ علیہما قال الترمذی
 حسن صحیح ومحمد بن حنبلہ وایحکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باطلاق
 المسلمین ولا اعتیاد ای لیتاد الصلوة فی مستقبل فوفی عن
 المنافع کالبیمة ای کضرہا علی بعض الافعال فعنه صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم تضرب الدایة علی النفار ولا تضرب علی الثار رواہ ابن عدی
 فی الکمال الا انه ذکر انه من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی القدر یشرح التحویر
 لا تکلیفا اسی لا تکلیف وکونه مکلفا بالصلوة والدلیل لنا ثانیاً عدم
 انفساخ نکاح المراهقة انی التي قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا
 فی اللثة ولما عند الفقہاء فی التي بلغت ادنی مدة البلوغ وہی سبع سنین
 ولم تبلغ اذا كانت بین الیومین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفہ

اى الايمان بنى بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا علمت وتستوصفت بالايمان
 فلم تعد على وصفه ذكره في الجاح الكبير فلو كان يصيب العاقل مطلقاً بالايمان
 لما ت من زوجهما بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تعد
 على وصفه تنسخ نكاحها اقول وفيه اى في هذا الدليل انه اى عدم النسخ
 نكاح المراهقة بعدم وصفه لا يبطل نذهب القاضى ابى زيد لانه لا يدل على
 نفي اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتل
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليقط ادار الايمان عنها بعد ان يصيب
 فعدم النسخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادار الايمان
 عليها لعدم اصل الوجوب عليها و الحجة لنا على القاضى ابى زيد خاصة
 انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط
 الوجوب بعد ثبوته بعد ان يصيب دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب
 بالادارة في حال الصبي والعقار مستلزم للحجج المبين لكان الصبي
 الآتى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات متوجبا
 للواجب كالمسافر اذا صار رمضان في السفر واللازم وهو كون
 الصبي الآتى بمؤدى الواجب باطل اتفاقا اذ اكل متقون على ان
 العبادات التى ياتي بها الصبي العاقل نافذة وحيث لم يقع المؤدى
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلاً ولما كان ههنا مظنة
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجباً
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتى بمؤدى الواجب

على قوله اصل
 الوجوب هو اى
 وجوب الادارة
 من كون الصبي
 قاصداً للصبي
 الصبي العاقل
 على ذلك فان
 اى اصل الواجب
 من العبادات

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبل اسقاط الركعتين في
 الرابعة عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخرتين في الرابعة
 لا يكون متواليا لواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله
 عن الصبي رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرابعة عن المسافر
 لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط
 يكون الاثم في الايتان عند تكاملهما اذ اصل المسافر ارجايا ثم تدبره فانه
 دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 تأخير في كل ما هو رخصة اسقاط كما للمسافر اذا ادى اربعا فانه لا ياثم باداء الركعتين
 الاخرتين بل يكون سببا باجماع بين النقل والفرض في تحريمية واحدة وكذا
 صاحب الخف اذا دخل المارد دخل الخف وغسل الرجلين لا يكون اثما
 نعم عدم اداء الواجب لازم على رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
 مسألة الاحلية اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك
 اشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للمحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
 المشروطة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يعتد به شرعا ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بحال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلًا بانثا هيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد هما أي احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعقوب الباطل وهو يبلغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
 يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدنه كاملاً بالبلوغ والثابت معها
 اى مع الالهية العاصرة حتى الاداء بحيث لو ادى لفعل صح اداؤه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبح ان ما يكون مع الالهية القاصرة ستة ملائمة
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلاثة حسن محض اى لا يتخلل حسنة القبح
 بان سقط حسنة ويصير قبحاً غير مشروع بوجه وقبحه محض اى لا يتخلل قبحه
 احسن بان لا يتخلل قبحه ويصير حسناً شرعاً بالوجه وبين بين اى متردد بين
 احسن والقيح بانه قد يكون وقد يقع واما حق العبد وهو ايضا ثلاثة ناقص
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائري بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون ناقصاً
 بوجه وضار بالوجه احسن والافضل اى ما هو حق الله تعالى حسن محض لا يتخلل
 حسنة يقع كالايان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى
 في الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايان محصوم الدم ومحموظاً
 عن الجزية ومحرراً بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه
 الثواب والخلص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان نفع محض
 فيصير الايمان منه اى من يصيبه يكون الايمان نفعاً محضاً لا يشوبه
 ضرر واهلية يصيبه الثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرس ان
 الايمان واحد من الصبي حقيقة فكذلك الحكماء تخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحسي انما الحكماء

للمجوعة بالشرع والسحب أي المنع للصبي من الايمان وعدم اعتبار ايمانه
 من المشرع لم يوجب لمن الايمان حسنا لا يمتثل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
 مجبورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعنا محققا لا يثوب به نفسه ولا
 يلبق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم وحكيم لا يلبق به ان يحجر عما هو
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
 فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجة المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسح نكاح
 زوجة اجاب عنه بقوله وضرب حرمان الميراث للصبي المؤمن من مورثة الكافر
 وفرقة النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المجوسية لكف الضرر بها
 قربة للصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكف الضرر بها اي زوجة الصبي
 وهذا في فرقة النكاح لاسباب ايمان الصبي فمما مضى فان اليه لا اليه لان الايمان
 شرع عاصم للحقوق لا قاطعا لما فيها صله منع كون الضرر في الايمان باننا لا نسلم
 ان الذين الضررين الذين يمتثل للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقائه
 قربة وزوجة كافرين فانها لو لم يمتثل على الكفر بل اسلم معه لم يحرم الصبي
 من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
 من الضررين اي حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فمك اشئ
 الموجب ثبوت ذلك اشئ صحت حكم وضع اشئ لذلك احكم لا حكم يلزم الظن
 من حيث انه من غلبة تبخا لا قصدا وضع الايمان ليس بحرمان الميراث والفرقة

بین الزوجة وبینہ وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانہما من
 قرابة ولو ازمسا التابعة لوجودہ بل وضعه لعادة الدارين فہو اى ضرر
 حرمان الميراث وفرقة النکاح لسبب الايمان بالتبعية اى تبعا لوجودہ
 لا قصد الیہ یعنی لزومہ من ضرورة احکم بصحة الايمان لانہما من لوازمہ لان
 يكون احکم بصحة الايمان لاجل قصد الیہ وکون ثبوت تبعاً لا قصداً
 ولا لعل الضرر التبعی فیکون فی الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
 لارث الصبی من مورثہ المسلم فلم یکن لازمہ محصوراً مع حرمان الميراث
 ویعود ملک نکاحہ اذا كانت زوجة اسلمت قبلہ فیتعارض النفع والضرر و
 یتساقطان فیرقی الاسلام فی نفسه نفعاً محضاً وصار هذا لقبول هبة
 القريب من الصبی یصح مع ترتب العلق اے عتق القريب علی قبول
 الہی یعنی اذا کان قریب الصبی ذورحم محرم من الصبی عبد الشخص فہب
 ہذا شخص ذلک قریب للصبی فقبل الصبی قبول الصبی ملک الہیہ ویصیر ذلک القریب
 مستقلاً علی الصبی وعتق القریب علی الصبی ضرر محض للصبی لزم الہیہ وقبولہا
 تبعاً لوجودہ لان احکم الاصل للہیۃ انما هو الملك بلا عرض لا العتق المرتب
 علیہا فالعتق لزم من خارج وهو ملک الہیۃ القریب بالتبع والثانی اى ماہو
 حق اللہ تعالی وقبوح لا یجمل فحہ احسن کالکفد فانه فیج من کل شخص فی
 کل حال والمراد من کونه حق اللہ تعالی ان ہرمتہ محرمۃ الزنا وحرمتہ
 شرب الخمر والقیاس ان لا یصح الکفر من الصبی لانه ضرر محض لا شیء
 منفعة وذلك لا یصح من الصبی کاعتاق عبده وطلاق امرأته

ان قد مر ان الخ
 یجوز ان لا یسقط
 بقاء النکاح مع
 بقاء النکاح مع
 بقاء النکاح مع
 بقاء النکاح مع

وہیہ نالہ والدلیل علیہ انہ لو ارتد فی ہبسی وبلغ کذلک لا یقتل و لو صحت
 روئے لو جب قتلہ بعد البلوغ و علیہ اسی علی عدم صحت الکفر من العصب
 الشافعی و ابو یوسف آخر اوفی المبسوط و ہور وایہ عن ابی حنیفہ
 لکن یصح الکفر من العصبی العاقل فی احکام الدنیا و الآخرۃ استحسنانا
 عندنا ای عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تاملے و فی احکام الآخرۃ
 یصح الکفر من العصبی العاقل اتفاقاً بین ابی حنیفہ و محمد و بین ابی یوسف
 و الشافعی علی ما یشیر الیہ عبارتہ فہمس الاثمۃ الشرسی فی اصول الفقہ
 و امکان اطلاق لفظ المبسوط و الاسرار یدل علی عدم اصحۃ عند ابی یوسف
 و الشافعی فی احکام الآخرۃ ایضاً و الاول ہو اصح لان دخول الجنۃ مع الزکر
 حقیقۃ و الغفون الکفر من غیر توبۃ خلاف العقل و النفس کذا فی کشف البرود
 و ذکر فی اصول فخر الاسلام و شروحه و التبیح متن التوضیح و شہد تلویح
 و التقریر شرح التحریر فی وجہ صحت الکفر من العصبی العاقل فی احکام الآخرۃ
 اتفاقاً ما حاصلہ وان لم یصح الکفر من العصبی العاقل بل عنی عنہ و جعل مومنا
 لصار کجہل بالہد تعالیٰ علما بہ لان الکفر جہل بالہد تاملے و صفاتہ و احکامہ
 علی ما ہی علیہ و کجہل لا یجہل علمانی حق العباد فکیف فی حق رب الارباب
 فیصح الکفر من حق احکام الآخرۃ لان الغفون الکفر و دخول الجنۃ
 مع الکفر من جہتہ ادارہ بعقلہ و نہی و نہی عالم یرود بہ شرع و لا حکم بہ عقل
 و جہ الاستحسان ان الکفر محظور مطلقاً لا یجہل الشرعیۃ بحال
 و یشخص فیستوی فیہ البالغ و العصبی فلا یسقط بعدل غیر مسموع لان عند

کشف الہی
 فی احکام الجنۃ
 علی ان العصبی
 العاقل لا یجہل
 شرعاً و لا حکماً
 ۱۱

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة لزم للخصم على وجه التقبي في
معرفته مشبهة لا يمسح وهذا الوجه ذكره ابن اسير احسان في التفسير وصاحب
الكشف البرزوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انا
يحكم برده متحققا منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لاسرائل لا يحتل ان تكون
مشروعة بحال وانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ودرثبت الخطي في حقها لاسرائل
لا يحتل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحة ما منه ولم يمنع ثبوتها بعد الوجوه حقيقة للحجج شرعا
فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبي لانه لا يسقط بعد
البلوغ بعد من الاغذار فلذا بعد الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا برده ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام ما يوجب من العبد من
اختياره وذلك مقصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتبين من الصبي امره امي امره الصبي المسلمة ويحرمه الصبي الميراث
من موثقه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحة ما لان هذه الاحكام من توابعها لا
قصد للضرر في حقها اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتل العفو لوجه بلوا سلطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لالوية
بان ارتداد او عقابه بدار احرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمنع ثبوتها بواسطة لزومها
كذا في كشف البرزوي والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة
ومحمد جهمما اللذان قلنا في مسئلة رد الصبي فانما حكمنا بصحة ارتداد الصبي في
حق حرمان الميراث وقوع الفرقة لم لم يحكمنا بصحة الارتداد في وجوب

قتل یسوی اجاب عنه وانما لم یقتل یسوی بالارتداد وان صح ارتدادہ
 عند ہما بل قید جس لانه ای قتل المرتد لیس بحجج الارتداد بل
 قتل المرتد بالحجۃ لایل الاسلام ولہذا لا یثبت قتل فی حق النساء
 وکذا فی حق حساب الاعذار کالزمنی والعمیان فی روایۃ وهو ای یسوی
 لیس من اہلہا سے اہل احادیۃ لضعف البنیۃ فلا یجب علیہ جزاء ما
 کما لا یجب علی المرتد لانہا لیس من اہلہا ولان ما وجب جزاء وعقوبۃ فی
 الدنیاء یمتی علی الالہیۃ الکاملۃ لا علی القاصرۃ ولا یمزم علیہ جواز ضربہ عند
 اسارۃ الادب مع انہ نوع جزاء ولا جواز استرقاقہ مع ان الاسترقاق
 عقوبۃ وجبہا علی الکفر علی ما عرف لان الضرب عند اسارۃ الادب
 تاویب للریاضۃ فی مستقبل بمنزلۃ ضرب الدواب لا جزاء علی الفعل
 الماضي وکذا استرقاقہ لیس بطریق کجزاء وکن باعتبار ان ما ہو مبہم
 غیر محصور محل للتمکک کالصیود وذرارے اہل الجبارہ ذہ الصفۃ ولا یقال
 زوال العصۃ الہی ہی کرامۃ یکون بطریق کجزاء فینبغی ان لا نزول عن
 الصبی لاننا نقول زوالہا بمنزلۃ زوال الصحۃ بالمرض والحیوۃ بالموت والغار
 بانفقوا احد الیقول ان ذلک جزاء بطریق العقوبۃ الیہ استلزم ان لا یمت
 رحمہ اللہ وکان ینبغی ان یقتل اذا بلغ مرتد کما ہو جواب القیاس لوجود الارتداد
 بعد الاسلام وزوال العذر وہو الصبا وتحقق معنی المجاریۃ بعد البلوغ و
 لکن فی الاستحسان لا یقتل یسوی المرتد بعد البلوغ ویجبر علی الاسلام
 لان فی صحۃ اسلامہ ای اسلام یسوی حال یسوی خلافا بین العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه
 فكفره ليس بردة عنده فأورث هذه الخلافات المشبهة في ارتداده
 فتمدح اشبهت صدرت شبهة فكله فكلون مسقط له اذا لم يجدوا بتدبر بالشبهات
 الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة
 صحة ردة ابدار ومه ليس من ضرورتها استحقاق فكله كالمرة اذا ارتدت
 لا تقتل ولو قتلها الانسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو
 حق للدين تعالى مترودين احسن والفتح كالصلوة واخوانها من العبادات
 البدنية كالصوم والحج فالحق اى الصلوة واخوانها مشروعة وحسنة
 في وقت كالادقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس
 واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق
 الصوم وحكم هذه انها تقضى مباشرة اى مباشرة الصبي بها للثواب
 اى لمصلحة ذهابها في الآخرة والاعتناء اى اعتياد اداؤها بعد البلوغ
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
 على الصبي بالشروع المصطفى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المصطفى فيها
 واما ما حتى لو افسد لم يحس ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
 قضاء كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذالك اى كما شرعت في حق الصبي
 بالالزام معنى ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات
 على من انما عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات مفعلة

لا خلاف
 في ردة
 الصبي
 في كل
 ما
 شرع
 له
 من
 العبادات
 البدنية
 كالصوم
 والحج
 والاعتياد
 بها
 بعد
 البلوغ

الملزوم حتى اذا افسد بالايحباب عليه القصاص فكلذا يصبي في هذا المعنى وكذلك
لا يلزم على يصبي جزاء مخطو احرامه اى احرام يصبي اذا
ارتكب مخطو احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج والاتي لما هو مخطو زوا
ممنوع موجب للنجاية جزاء هذه النجاية لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك
يبتني على الالهية الكاملة بخلاف ما كان مالياً من العبادات كالزكاة
فانه لا يصح منتهى من يصبي اذنه لان فيه اى في اذنه ضرر
بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتني ذلك على الالهية الكاملة
على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
والصدقة فان النفع فيه ظاهر اذ لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يدخل
والضرر فيه منتفٍ لصحة مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
من يصبي لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الالهية القاصرة اذ الالهية القاصرة كافية
لاذنه ما هو نفع محض بلا اذن وولي اى ولي الصبي لانه اى القسم
الرابع نفع محض والولى انما جعل وليا لان لا يستقر بالخرامات فتخص
الحاجة الى الاذن فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه
كما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خاله امرته على مال وقبضه
منها بغير اذن مولاه يصح لان حجره عما فيه ضرر او توهم ضرره وهذا نفع محض في
نفسه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك استحب صحة مباشرة
ما فيه نفع محض من يصبي بغير اذن والولى بتجيب جرة الصبي المحجور اى
الممنوع عن التصرف غير الماذون من الولي افا احبب الصبي المحجور نفسه

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة بينى للمجور للصبي المجوران يوحسب
نفسه لان الاجارة عقد معاوضة مترد بين الضر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبي
المجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم نفسه بهذا العقد لما
فيه من معنى الضر فاذا عمل الصبي وفرغ من اهل ففى القياس لا اجرة
لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتبارها فاذا فسد لم يجب الاجر وفى
الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد يحمض منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا
العقد مستوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي لا يكون مجورا عما يحمض
منفعة مكقبول الهبة والصدقة لان الجرد فى الضر وفيما لا ضر فيه بوجه لا حجر
كذا فى كشف البزوى وفى التحرير والمقتير يذكر فى وجه الاستحسان
لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه يحق له الصبي وهو ان يلحقه ضر لانه
عقد معاوضة مترد بين الضر والنفع فلا يملك بدون اذن الولى فاذا عمل
بقى الاجر نفعا محضاً وهو غير مجور فيه وتجب اجرة الصبي المجور بلا اشتراط
اسلامه اذا كان الصبي المجور من اهل حراً حتى لو هلك فى اهل له
الاجر بقدر ما اقام من اهل لان الجرد لا يملك بالضمان اما العبد المجور اذا اجر
نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى هذا العبد الاجرة بشرط السلافة اى
سلامة العبد من اهل فلو هلك العبد فى اهل فالقيمة اى فتجب
على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم النصب
لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملك بالضمان من حيث
وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يتحتم وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى وجوب الضمان انفع له من
 لزوم الاجر بخلاف الصبي الحرفانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام
 من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب للاجر وكذلك اذا
 قاتل صبي بغير اذن ووليه لا شيء له من القياس لانه ليس من اهل القتال
 وانما يصير اياه عند اذن ووليه فيكون حاله كحال الحر بى الضمان ان قاتل اذن
 الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالرأى المصلحة والضمان
 وبخلاف المجتئين اى ما دون السهم من الغنيمه لانه غير محجور عن النافع المحض و
 استحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لما ذون فيه
 من حبه المولى مع عدم جواز شهود القتل اى حضور الصبي للقتال بدون
 الاذن اى اذن ووليه بالاجماع وذكر في الاسلام في اصوله واثاره
 صاحب الكشف ما حاصله انه يمثل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا
 قول محمد لان عنده امان الصبي المحجور صحيح وذلك للصبي الامن له ولاية القتال
 واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل
 عليه ان محمد رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في اسير الكبيروا كقوله عاتة مبنى
 على مسلة كقرعيات الزبادة فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا
 لان امان الصبي المحجور ليس صحيح عندها فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يعمل
 له شهود والقتال بعد الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحرفى اذا
 قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المحجور عن القتال لدفع الضرر و
 قد انقلب نفعاً بعد الفراغ فلا منعه للمنع من الاستحقاق واثار الى ضعف

استحقاق الرضخ
 اى اذن
 السهم من الغنيمه
 الامن له ولا يملك

هذا الاحتمال ابن الهمام في التعميد حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن
 امير احماد صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح
 حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
 وقد انقلب لفعلا بعد الفراغ منه فلا معنى للمحجور عن الاستحقاق انتهى والخامس
 اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة
 فانها ضرر محض في العاجل باثالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع
 يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه الخامس لو باذ ولية حتى لو
 طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى
 الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والفقهاء
 لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظرات ثابتة الولاية فيما هو ضرر محض في
 حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق
 في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
 قال شمس الانثة السرخسي في هـول الفقه زعم بعض مشائخنا رحمهم الله ان
 هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حقان امرأته اى امرأته للصبي
 لا تكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندى فان
 الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك النكاح عن ملك
 الطلاق ولا يملك للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك
 وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل به
 ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما امتنع من الزوجة مصرات عظيمة

فیجبذہ الاضرع فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیہ ای الی ایقاع الطلاق من
 جهة لظہ الضرر کان الایقاع صحیحا من البھی وہذا بتین فساد قول من یقول
 انما لثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیاً عن حکم وہو ولایۃ الایقاع واسبب
 الخالی عن حکم غیر معتبر بشر فاکبج المحر وطلاق البہیمۃ لانما لاسلم علوہ عن حکمہ اذا حکم ثابت
 فی حقہ عند الحاجة حتی اذا سلمت امرتہ وعرض عنہ الاسلام فابی منق بینہما
 وکان ذلک طلاقاً فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ واذا ارتد وقعت الفرقة
 بینہ و بین امرتہ وکان طلاقاً فی قول محمد واذا وجبتہ امرتہ مجبوراً فخاصمتہ فی
 ذلک فرق بینہما وکان طلاقاً عند بعض المشائخ کذا فی الکشف والتقریر والیضا
 فی الکشف واذا کاتب الاب او الوسی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک
 بینہ و بین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار البھی معتقاً نصیبہ حتی یضمن قیمۃ
 نصیب شریکہ ان کان موسراً و ہذا الصمان لایجب الاب عتاق فیکفی بالابلیۃ القاف
 دون وجبہ معتقاً للحاجة الی دفع الضر عن الشریک فہر فنان ان حکم ثابت فی
 حقہ عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا یجبل ثابثاً لان الاستکفاء بالابلیۃ القاف صرة
 لتوفیر المنفعة علی البھی و ہذا البھی لا یتحقق فیما ہو ضرر محض ولما کان یردان اقراض
 القاضی مال البھی ضرر محض لانه قطع المملک عن العین ببدل فی ذمتہ
 المستقرض ولا نفع فیہ فہو من القتم الخاس ولا یمکک القتم الخاس
 علی البھی غیر البھی فکیف یمکک القاضی الاقتراض علی البھی مع ان
 القاضی یمکک علی البھی اجاب عنہ بقولہ وانما یجبل اقراض القاضی مالہ اے
 مال البھی من المملکۃ ای البھی لانه اے اقراض القاضی حفظ وصیایہ

لایقاع فلو تحققت الحاجة الیہ ای الی ایقاع الطلاق من
 جهة لظہ الضرر کان الایقاع صحیحا من البھی وہذا بتین فساد قول من یقول
 انما لثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیاً عن حکم وہو ولایۃ الایقاع واسبب
 الخالی عن حکم غیر معتبر بشر فاکبج المحر وطلاق البہیمۃ لانما لاسلم علوہ عن حکمہ اذا حکم ثابت
 فی حقہ عند الحاجة حتی اذا سلمت امرتہ وعرض عنہ الاسلام فابی منق بینہما
 وکان ذلک طلاقاً فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ واذا ارتد وقعت الفرقة
 بینہ و بین امرتہ وکان طلاقاً فی قول محمد واذا وجبتہ امرتہ مجبوراً فخاصمتہ فی
 ذلک فرق بینہما وکان طلاقاً عند بعض المشائخ کذا فی الکشف والتقریر والیضا
 فی الکشف واذا کاتب الاب او الوسی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک
 بینہ و بین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار البھی معتقاً نصیبہ حتی یضمن قیمۃ
 نصیب شریکہ ان کان موسراً و ہذا الصمان لایجب الاب عتاق فیکفی بالابلیۃ القاف
 دون وجبہ معتقاً للحاجة الی دفع الضر عن الشریک فہر فنان ان حکم ثابت فی
 حقہ عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا یجبل ثابثاً لان الاستکفاء بالابلیۃ القاف صرة
 لتوفیر المنفعة علی البھی و ہذا البھی لا یتحقق فیما ہو ضرر محض ولما کان یردان اقراض
 القاضی مال البھی ضرر محض لانه قطع المملک عن العین ببدل فی ذمتہ
 المستقرض ولا نفع فیہ فہو من القتم الخاس ولا یمکک القتم الخاس
 علی البھی غیر البھی فکیف یمکک القاضی الاقتراض علی البھی مع ان
 القاضی یمکک علی البھی اجاب عنہ بقولہ وانما یجبل اقراض القاضی مالہ اے
 مال البھی من المملکۃ ای البھی لانه اے اقراض القاضی حفظ وصیایہ

المال يصبي مع قلة على الاقتضاء أى الاستيفاء من المستقرض بعلمه
 من غير حاجة إلى دعوى وبينة فإن علم القاضى كافى فى الحكم وتحصيل المال
 منه فلا احتمال للمحذور به عند علم القاضى بخلاف الافتراض من غير المولى لاقتضار
 القدرة على الاقتضاء فى الكشف صح الاقتراض من القاضى وصار هو مندوبا
 إليه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليدل العين
 وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال
 اليتيم كما يقتضيه النظر والبذل مأمون عن التوى باعتبار الملازمة وباعتبار علم
 القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان
 مصنوعا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يبرصها التلف باسباب
 غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله
 بالمنافع المحتملة فذلك كان القرض نظرا من القاضى له ونفعا فيملكه على
 اصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع فى حقه فلا يملكه انتى قال مولانا
 نظام الملّة والدين فى الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية فى زماننا نظرا لاجتيازة
 اليوم فى العقدة لانهم قالوا ان افشاء الاجتيازة فى العقدة اقصته ان لا
 يفتى بالاجزاء بمسلم القاضى بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال انبه
 اصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يمكن من تحصيل المال
 من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا فى رواية يملك الاب
 اقراض مال انبه اصبي من المولى لان الاب يملك التصرف فى المال
 بنفسه فكان بمنزلة القاضى واما الاستقراض فقد ذكر فى شرح الجوامع الاصغر

نقاضیجان رحمہ اللہ تالی الاب لو اخذ مال الصغیر قرضاً جائزاً نہ یملک علیہ
 والوصی لو اخذ مال الیتم قرضاً لا یجوز فی قول ابی حنیفہؒ وقال محمدؒ لا بأس بہ
 اذا کان ملیناً قادراً علی الوفاء و ذکر فی احکام الصغار نقلاً عن المنقذ انہ یلیس
 للقاضی ان یمتقرض مال الیتم والغائب بنفسہ والسادس ای ما ہو حق للخبیر
 متردد بین النفع والضرر ومحتل لهما کالبیع فانه اذا کان ربها کان نفعاً واذا
 کان خاسراً کان ضرراً والجارۃ فارناً اذا کانت اقل من اجر المثل یكون
 نفعانی حق المستاجر واذا کانت اکثر من اجر المثل کانت ضرراً فی حق المستاجر
 وخیرهما من المعایض والضرر والحق یمثل العوض کالنکاح والکتابۃ والشراکۃ
 والاخذ بالشفعة والاقرار بالنصب والاستملاک والرهین فیہا ای فی
 ہذہ الاشیاء نفع مشتبہ باحتمال ضرر فبانضمام رأی الولی باجازۃ
 یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لا یرمی المصلحۃ الا فیما لہ فیہ
 نفع غالباً فالتحقق بما یتحقق نفعاً فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ
 اسی مع رائے الولی لاندفاع الاحتمال المذكور فقد عند ابی حنیفہؒ لما
 انجبر الفصول اسی حضور رائے الصبی بالاذن ای بإذن الولی ورائۃ
 کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ تصرفات فیملک الصبی ہذا
 القسم بغین فالحش و ہو لا یدخل تحت تقویم المقوین مع الاجانب
 باتفاق الروایات عن ابی حنیفہؒ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ
 اخری عنہ فان فیہا لا یملک لان الولی شتم فی الماذن نجوا ان یکون اذن
 خدا عامنہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی غنیفہ مع الصبی مثلاً من الاجانب

بغبن فاحش كما يتخذ بيع غيره من البائعين او كما يتخذ بيعه بعد البلوغ
 وان كان لا يتخذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات و
 يتخذ في رواية وعندهما اي عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقا لاسن الولي ولا من غير الولي قال
 الباقلاني وقول ابى حنيفة اصح لان امتار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
 لم يملك ذلك بفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
 ابى يوسف ومحمد اظهر فليقال كذا في التفسير شرح التحرير لان الاذن
 انما اعتبر بشرط عاليا من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم
 يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله اباي لان الاذن بالبيع
 راجع الى الاذن بالبيع التعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش استتم مسألة
 سفر المعصية من ابني والا باق وقطع طريق ونحوه لا يمنح الرخصة
 المتعلقة بالسفر بقصر الصلوة الرباعية وافتار الصوم عندنا اي عند اصحابنا
 الحنفية خلا لائمة الثلاثة فان سفر المعصية عندهم يمنح الرخصة
 والدليل لنا اے لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية غير مانع
 عن الرخصة الاطلاق اے لطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن
 كان منكرا مضيا او على سفر فعدة من ايام اخره في صميم مسلم عن
 ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر
 اربع ركعات في السفر ركعتين ومنه سند احمد وصحح ابن حبان وصحح
 ابن خزيمة وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في السج

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
 كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله
 تعالى ومن قتل مومناً خطأ وقوله عليه السلام رفع عن ائمتي الخطأ والسيئات
 ثم قال والخطأ ان يكون عائد الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
 على ظن انه صيد فاقصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البرزودي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطأ هو ان يفعل فعله من غير
 ان يقصده قصداً تاماً كما اذا رمى الى صيد فاصاب انساناً فانه قصد الرمي
 لكن لم يقصد به الانسان فوجب قصد غير تام انتهى وذكر الفتازاني في التلويح
 ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجب قصد الفعل دون
 قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطأ ان يقصد بالفعل غيره
 المحل الذي تقصده بجناية كالضغينة تسرى الى المحلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدمياً انتهى فان القصد باذخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
 ليس الى الادمى كذا في القترية جائزة عقلاً اي لا يابى العقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب سيئة خطأ عند اهل السنة واجماعه خلاف للمعتزلة
 فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يلحق بجنايته تعالى والدليل لنا
 اي لاهل السنة واجماعه على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تخذنا
 ان نسئماً اول خطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه
 والا لم يكن امرنا ان نساء له عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة
 عقلاً لكانت مستحيلة والسوان يستحيل نفياً باطل لان عدم وقوعه

ضروري فلا فائدة للسؤال بغير وقوعه والمتعذر قالوا في الاستدلال على
 عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اى الجناية امتنا
 يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخطأ غير قاصد الى الخطأ فلا جناية
 في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في اجواب المواخذة في الخطأ بعلم التثبت لا احتيا
 الواجب الذي يثبت منه خطأ لا بنفس الخطأ بل بالشك في ان ترك التثبت
 والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصد اولما كان الخطأ
 سبباً عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطأ ايضاً جناية فالذنب كالسم
 فكما ان تناول السم يؤدي الى الملك وان كان خطأ كذلك توطئة
 الذنب يقضي الى العتاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اى في الخطأ
 شبهة العدل من عدم الجناية واشبهته دارية من العقوبات فلا
 يواخذ بجناحه حتى لو زفت اليه غير امرته فوطئها على ظن انها امرته لا يجب
 احد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يجب
 القصاص دون ضمان المتكلفت خطأ من الاموال بيان للمتلفات
 احترازاً عن النفوس فلو تلف مال الانسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة
 على ظن انها صيد او اكل مال الانسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
 مال الاجزاء فعل فيعتمد عصمة الحمل وكوبه خالطاً معذور لا ينافي عصمة الحمل والدليل
 على انه بدل الحمل الاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال الانسان يجب على الكل ضمان
 واحد كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزء الفعل لوجب على كل واحد ضمان
 كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطأ بان اراد

ان يقول مثلاً استنى فخرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحقيقة كما
هو روى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما
هو فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فبني امرته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير وافره ابن امير الحاج فى المختصر خلافاً للشافعية
رحمهم الله تعالى فانه قال بعدم وقوع طلاق المخطئ لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجب جمل القصد فى الخطأ واذا لم يعتد بكلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النكاح اذا طلق امرته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف
الحكم على وجوده حقيقة لان فى وقت الحكم على وجوده حقيقة صحيح اذا الغفلة
عن معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطأ وعدم القصد امر خطي بالمرن فكيف
يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو النقل والبلوغ
فاقبه ثمين البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا للمخرج كما
يقم السفر مقام المشقة فى رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالباً
الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فيه ظاهر للعلم بيقين بان النوم ينافى اصل العمل بالنقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم يفتن من غير
حرر فى ذلك كذا فى التقرير مسئلة الكراهة وهو محل الغيرة على
ما رآه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو غلبت نفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان فيه يقضي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نومان مبلع بان
 يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعصا ولو انما
 لان حرمة كحرمة النفس بغلبة ظنه والاذا لم يلبس على ظنه تفويت احد الجاهل ان
 ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون الا كراهه اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار
 آخر لانه ليدمره اصلا او حقيقة العقد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
 احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في فقد فصح والافساد
 لعدم الرضا كذا في التحريد والتقرير في التلويح ومنه افساد الاختيار
 ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما اكره عليه
 فيفسد اختياره من هذا الوجه انتفى وخير اى غير محبى غير اى غير
 الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بخير ما يفوت النفس او العضو
 كالحبس والضرب ونحوه لا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
 النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا لالاكراه بخير الملبى فيكون معناه
 كالحمل على المكروه عليه والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذي لا يفضى الى
 تلف عضو وباتلاف الاموال وغيره ما بان لو لم يفعل هذا الامر المكروه عليه
 بحبس او يضرب او يتلف ماله او يعالج به غير ما فسد في القسم من الاكراه لعدم الرضا
 ولا يفسد الاختيار تمكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
 اما تهديده بحبس نحو ابنة وابيه وامه وزوجته وكل ذى رحم منه كاخته
 واخيه لان القرابة المتبادلة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
 لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لان جسمه يلحق به من التحزن

المراد من
 غير النفس
 قائل الاكراه
 ذى رحم
 من غير النفس
 كالاكراه

وانتم بالحق بحسب نفس اواكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك لعدم تمام الإضا
 فكذا التهديد بحسب احدكم كذا في الكشف والتحرير والتقريب وفكر صدر الشريعة في
 التتبع والاكرام وبحسب عنده اے عند الشافعي سوار انتے وفي السليح لان
 في ايجس ضرر لا قتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكرام
 ان يخوفه بعتوة تنال من بدنة لاطاقة له بها وكان اخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف
 بها فيدخل في القتل والضرب لمبرح اى الشديدا وقطع العضو وتخليد السجن
 لانظاب ايجاه واتلاف المال وخوف ذلك انتے وذكر الاسنوي في شرح
 المنهاج الاكرام قد ينتمى الى حد الايجاه وهو الذي لا يتبع للشخص معه قدرة
 ولا اختيار كالانصار من شابهق وقد لا ينتمى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل بها حالا
 قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله انتے وهو اى الاكرام لا يمنع التكليف
 بالفعل للمكره عليه بنقيضه مطلقا سوار كان الاكرام بلجيا او غير بلجى
 كما نقى عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التتبع وابن الهمام
 في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازانى في التلويح وابن ابي حجر
 في التقريب وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازى في الحصول والامام
 في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكرام يمنع
 التكليف بالفعل للمكره عليه بنقيضه في ضمن الملبى وذكر ابن التمساني
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غير اى غير الملبى يعنى
 الاكرام في ضمن غير الملبى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
 وقال ابن التمساني في شرح المعالم ومحمد بن صاحب وقال التلمعزلة

ان الاکراه منع التكليف في الملبى بهين المکره عليه ونقيضه ويتبع في غيره
 اى في غير الملبى في عين المکره عليه دون نقيضه اى نقيض المکره
 عليه يعنى لا يمنع الاکراه في غير الملبى التكليف بنقيض المکره عليه عند العزلة فان
 اکره على ترک الصلوة باحبس فالترک غیر مکلف به واما الصلوة فمضى مکلف بها
 والدلیل لئلا اى للمنفية القائلين بان الاکراه مطلقاً لجأ کان او غیر لمجى لا
 يمنع التكليف بافضل المکره عليه ونقيضه ان الفعل المکره عليه وكذا نقيضه ممکن
 في نفس الفاعل متمکن اے قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه كيف لا يكون
 متمكناً و احوال هو اى الفاعل يختار اخف المکره وهين من المکره
 عليه والمکره به فان رأى افضل المکره عليه اخف من المکره به يختاره وان راى
 المکره به اخف من افضل المکره عليه اختار المکره به فالفاعل قادر فيصح التكليف
 ولذا اى لابل ان الفاعل يتمكن على ايقاع افضل المکره عليه وعدم
 ايقاعه قد يفترض على المکره ما اکره عليه كالاکراه بالقتل على شرب الخمر
 فياثر المکره بترک اے ترک ما اکره عليه كشراب الخمر عالمًا بسقوط
 حرمة الاباحة في حق لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والافتاد على المباح
 عند الاکراه مرض و قد يجبر على المکره ما اکره عليه كقتل مسلم ظلمًا
 اى كالاکراه على قتل مسلم ظلمًا من غير تقصير موجب للقتل فيوجب المکره
 على الترتیب اے ترک قتل مسلم ظلمًا كعلی اجراء كلمة الکفر اے كما یوجب
 المکره على اجراء كلمة الکفر على سائر بالترک والحاصل ان ما اکره عليه مرض
 ومباح ورضعة وحرام ویوجب على الترتیب في الاحرام والرضعة ویاثم في المرض

والمباح وكل من الباطن والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل و
عديه والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجب
بالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملاً بالغرمة وبهذا يقطع الامر
اي اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياثم
فهو معنى الفرض كذا ذكرنا في التلويح وابن امير الحاج في التمهيد
قال المفصلون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن التكليف
بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف في الاستدلال على ان الاكراه
الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبقيضه بان المكروه عليه لوجبه وقوع
من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر في الارتقاء احياء
نفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بجماعه بالواجب
والممتنع محال كذا استدلال الامام في الحصول وهو معنى قول صاحب
التمهيد لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان
شا ترك فكلنا في جواب استدلال المفصلين اننا لانسم ان المكروه عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالقياس فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى ولا تلحقوا
بما يدكم لئلا تملكون او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما هو اخف عنده
وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والاحتياط الامتناع بالشرع
او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اعم من كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او احقل من حجج المجانب الفعل والترک
 لا موجب لمجانب الفعل او الترک التزج لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف
 فتأمل فانه دقيق وقالت المعترلة الذاهبون الى ان الاكراه في غير الملبى يمنع
 التكليف في حين المکره عليه دون نقيضه في الاستدلال على انه بهم بان المکره
 اذا اکره على عين المأمور به كالصلوة مثلاً فالإتيان به اى بالمأمور به لداعي الاكراه
 فان الانسان يميل اولاً الى دفع المضار المجبانية كالضرب بحبس فالاکراه هو البعث
 اولاً الى ارادة الفعل وضراً للمفردة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المکره الفعل لا
 لداعي الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا يثاب عليه اى على
 ايتان هذا المأمور به فلا يصح التكليف به اى بهذا المأمور فانهم بشرطون
 في المأمور به ان يكون بحال يثاب على فعله بخلاف ما اذا اثنى بنقيض
 المکره عليه كما اذا اکره على ترک الصلوة فالتى بالصلوة فانه اى المکره
 ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله
 فيثاب على هذا التقدير قال بركات الآله آبادى لانه اذا اختلف فيه الداعيان
 في ترک مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي الشرع فنوايل في
 الاجابة لداعي الشرع انتى قلبنا في جواب استدلال المعترلة
 بماورد عليهم القاضي ابو بكر الباتلاني وقلده عنه ابن التلمساني في شرح
 المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بهذا المکره عليه وصحة التكليف بالصد
 حقيقة المقترنة على الصد لان الصد قتال لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة
 له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على ضده اى على

ضد ذلك انتهى فالقدرة على ضد المكروه عليه فتدرة على ضد المكروه عليه
 وضد المكروه عليه حين المكروه عليه فصار المكروه عليه معتدورا
 وكل مقدور يرفع التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يرفع الاستدلال
 لان المتعزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل بعدم
 ترتب الثواب على اتيانه ومشتراطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله
 فلم ان يمينوا كليتة قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يرفع الاستدلال
 انما لانهم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي لا كراه لزوما فان الذين بذلوا
 انفسهم في سبيل الله لا يتقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال
 بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة
 مثلا لان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا مشكلة
 لاحد جرح في الدين عقلا كما هو عند المتعزلة فان اعتل بحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الاوصاف الكمالية التي من جبلتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
 في المحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما مرشق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى المحرج
 على مشكل له افراد يصدق على بعضها بالشدّة وعلى بعضها بالضعف اذا عاجز
 من كل وجه جرحه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام تقدر
 المحرج فلهذا اى الاجل انه لا حرج في الدين والحرج كل مشكك
 لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال
 عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ اى لا يجب

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصد العقل والعتة آفة يوجب خللا
 في العقل فصيير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
 كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البيروني وفي التحرير العتة اختلاط
 الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محقق لتعريفه
 باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
 وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات لتوجب خللا في
 العقل فصيير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
 المجانين وحسنه بتأشيتة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا اختصار عامة
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التويم ان حكم العتة حكم الصبا
 الا في حق العبادات فانما لم نكتبه الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب
 هو البلوغ بخلاف الصبالة وقت سقوط الخطاب وذكر صمد الاسلام
 في اصوله مشيراً الى هذا القول ان بعض اصحابنا قلوا ان العتة غير ملحق بالصبا
 بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات ليس كما ظنوا بل العتة
 نوع جنون فمنع وجوب اداء الحقوق جميعاً اذا المعتوه لا يقف على عواقب
 الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر في سقوط
 الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في عتة اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ
 ايضاً كما اثر عدمه في السقوط بان ضار محبوثاً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال
 العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه
 سوار وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبي

في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس
 في الوسع وليتقن عن المعتوه كما يقطع عن الصبي في آخر احوال الصبا
 تحقيقا للفضل وهو ان لا يخرج عنه نظرا وحرمة عليه ولم يجب قضاء
 الصلوة اساقطة في حالة الحيض والنفاس على المحاقض والنفساء
 فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا لهما عند الطرفين واقل من
 يومين واكثر الثالث عند ابى يوسف كان الواجب داخل في حد التكرار لا محالة
 وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتقتضاه الواجبات
 فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع
 شرعا دون الصوم فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحرج
 لا يزيد على عشرة ايام وليا لهما فلا تنصرون ان يكون مستغرقا لوقت الصوم
 وهو الشهر والنفاس وان كان قد استوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من
 الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مستقلا للصوم لوجه كان حكم النفاس
 كذلك وان استوعب الشهر ايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من
 النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغمار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
 وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فانزله اسقاط القضاء لدخول
 الواجب في حد التكرار لا محالة وبشبهه لعدم وجوب قضاء الصلوة ولو وجب
 قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك
 فتني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليها
 لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على المحاقض والنفساء

[illegible]

فی حالتی بحیض والنفس وعدم وجوب قتل حیض ونقله السبک عن اکثر الفقهاء
 المتحقق الا بلیة والسبب وهو شهو والشهر لانه یجب علیها القضاء بقدر
 ما فاتهما فکل الماتی به بدلا عن الفات قیل لا یجب وذكر متاحضرا انه
 الاصح عند الجمهور لا یتقار شرط وهو الطهارة وشهو والشهر فوجب عند انقار
 العذر لاسطفاً ووجوب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب وهو هلما شهو
 الشهر وقد تحقق لا علی وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلاً علی
 من نام جمیع وقته لعدم تحقق وجوب الاداء فی حقه بانبار علی ان وجوب
 القضاء بانه وجوب الاداء واما بانبار علی انه سبب جدید فظاهر ولا یتدعی
 وجوباً سابقاً فلا یتوقف وجوبه علی وجوب الاداء اور ویزم علی هذا ان لا یسبی
 قضاء لعدم استدراک ما فات من الوجوب واجبیلاً نما یزیم لو انقضت وجوبه
 فیما ذکرتم وهو ممنوع فانه انما سبی قضاء لما فیہ من استدراک مصلحته ما انعقد
 سبب وجوبه ولم یحیی لما یفیع قال ابن الہمام فی التقریر والانتفا بیعنی عدم
 وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی بحیض والنفسائین
 وقال تمیذہ ابن ابیہ الحاج فی التقریر هو الوجه الذی لا یعدل عنه لان
 الاداء حالہ بحیض حرام منہی عنه فلا یکون واجباً ما حویرا باللتفات فی بینہما ومن ہذا
 والبدا علم قال السبک اختلاف لفظ لان ترک الصوم حالہ العذر جائز اتفاقاً
 والقضاء بعد زوالہ واجب اتفاقاً لکن یس کذلک بن فائدة بینہما کما فی
 الذخائر فیما اذا قلنا یجب التعرض للاداء والقضاء فی البیة فان قلنا لوجوبہ
 علیہا لوقت القضاء والانتفاء الاداء فانه وقت توجہ الخطاب والیدعاء وتعالی

وكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة تراؤف الآلام التي
عجزها لصل حقيقة وحكام ليس فيه ثوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض
في المرض قبل المرض حالة في البدن خارجة عن المحسوس الطبيعي وعبارة
بعضهم هي هيئة للمحور ان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب
الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة
في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطالان والتغير ان تخيل صور
لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلاً والبطالان المعنى كذا في كشف
الزودي وفي التقرير شرح التحريم عن عبارات منها ما يعرض البدن فيحسره ج
عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبيعية في بدن الانسان بسبب الافعال الطبيعية
والفسائية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في منه على قدر الكفاية
اسلطة حقة شريفة له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً

اذا عجز عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتقلاً لا تقرب في
الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما جهت جازت ولا ياثم ولو اخطأ
في الفتوى بعد ما جهت لا ياثم ويستحق اجرا واحداً او في الصحيحين اذا حكم الحاكم
فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه اعتبار
اللاثم ان اخصمه عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادعى الخطأ في الاجتهاد
اللاثم لا يميل احداً الى الاجتهاد ومن ذاب الاجتهاد وفيه حرج
عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اى حاجته
استحضاره مثل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان وهو

من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحاد هالان والفتح
 لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المذكر مع بقائها
 في المحافظة والسيان زوالها عنها معاً فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب
 جديد وقيل السيان عدم ذكرها كان نذكوراً والسهو غفلة عما كان نذكوراً وما لم يكن
 نذكوراً فالسيان انحص منه مطلقاً وقال الشيخ سراج الدين الهندى
 شارح البدع والحق ان السيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى
 تعليل بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم السيان كما يعلم الجوع والعطش
 ووجه انتفاء الاثم ان الانسان مضطرب في السيان فلو ادعى السيان الى الاثم
 لكان له حرجاً وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
 استي الخطاء والسيان وما استكروا عليه رواه ابن حبان والى نعم وقال
 صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسياً
 اذ ليست في الصوم هيئة مذكورة للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الدينى يقطع عند كون السيان لما هو فيه مع الداعي الى فعل
 ينافية بدون ذكر لما هو فيه دفعا للمخرج فلا يفسد الصوم ولا يلزم منه الاثم
 وخفف في السفر لانه مظنة المشتة فلو شذوفيه لكان حرجاً فشرعت
 الى باعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين عن عائشة
 رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت بصلوة السفر
 وزيد في صلوة السفر وشرع مسواك الحنف للمسافر في السفر الى ثلثة
 ايام ولما يلبسها كما في صحيح مسلم من حديث مشيخ بن ثاني قال سألت

عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت عليا فانه كان
 يسافر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فائتية فسالته فقال حصل للمعتم
 يوم اول ليلة وللسافر ثلثة ايام وليا ليهما ولو لم يكن مشروعا لسا فر لى ثلثة
 ايام بل كان مشروعا لى كما للمقيم اى يوم وليا لى كان حرجا وثبتت الرخصة
 اى رخصة السفر من قصر الاربعة وقصر رمضان وغيرهما للسافر بالشروع
 فى السفر قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد بضع مدة السفر وهى
 ثلثة ايام وفقا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و
 اصحابه فانه عليه السلام كان يترخص يترخص المسافون حين يخرج الى السفر
 كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدنية اربعاء والعصر
 بذي الحليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة فى مصنفه ان عليا خرج من ليرة
 فصلى الظهر اربعاء ثم قال انا لو جاوزنا هذا الحين لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق
 فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من
 شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر
 لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
 القياس بالسنة ولو اقام المسافر لى لى الاقامة قبل المدة اى
 مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزم عليه احكام الاقامة حتى صلى
 صلوة المقيم فى اهراءه ولو كانت الاقامة وينتها فى المفازة الى لابنيان
 فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة لانه اى كونه مقيما وخرج للسفر
 قبل تحققه فتعد الاقامة الاولى وخرج السفر دفع لها اى الرخصة الثانية

لنا انحصار اسی اہلیۃ النصف و اہلیۃ ملک الید انما یكون بالاہلیۃ للتکلم
 اسے کون الانسان اہلا لان یکلم لان النصف کلام متبہر جعل سببا بحکم
 کا قول بالايجاب والقبول والاقرار واعتبار الکلام بصدره عن الابل
 والذمة اسے کون الانسان اہلا للذمة وہی کون الانسان صاحبا لان
 یماطب بالاحکام والاولی اسے اہلیۃ الکلم بالعقل فان اعقل اذا کان
 سالما عن الآفة یكون صاحب صاحبا لان یکلم بشئی ویفعل بمقتضاه ویقصد
 به الايجاب علی نفسه علی الغیر وهو اسے اعقل لا یجتنل بالرق ولذا اسے
 عدم اختلال اعقل بالرق کانت روایت اسے روایت العبد ملزمة
 العمل المخلوق وقبلت اخبارات فی الدیانات نحو الهدایا وطہارة الما ورجا ہما
 وشہادۃ فی ہلال رمضان فلو کان فی عقله اختلال کیف تہون روایت ملزمة
 اصل المخلوق وکیف تقبل اخبارات فی الدیانات وشہادۃ فی ہلال رمضان
 والثانیۃ اسے اہلیۃ الذمة بالہلیۃ الايجاب علیہ اسے علی العبد والاستیجاب
 لہ اسے للعبد وللتحقق ما اسے لتحقيق اہلیۃ الايجاب و اہلیۃ الاستیجاب فی
 العبد خو طب العبد بحقوقہ تعالیٰ کالصلوۃ والصوم وحیہ وایم امرارہ
 اسی اقرار العبد بالحدود والقصاص یعنی اذا اقر العبد بشئی یوجب
 احدہما اقرارہ ویحرمی احدہما واذا اقر بالقتل الموجب القصاص لیم
 اقرارہ ویقتضی منہ ویصح اقرار العبد بالحدین حتی یواخذ بہ بعد المستن
 ولم یصح ان یتصرف المولیٰ فی ذمۃ العبد بان یشترى سلیا علی ان اثن
 فی ذمۃ العبد کما لا یصح النصف فی ذمۃ الاجنبی بان یشترى احد شئی

فقد عرفت ان
 النصف لا یجوز
 لادنی احد
 من العبدین
 من شئی یوجب
 القصاص
 بخلاف العبدین
 معہذا

على ان الثمن في ذمة الاجنبى لان الذمة مملوكة للعبد للمولى ولو كانت
 الذمة مملوكة للمولى ليصح تصرف المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان
 يتردد من المودع الا او دعه العبد عنده ما ذونا كان العبد ومجبراً كذا في
 عامة مشروح الجامع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بين الملك
 مالية العبد للملك ذمة العبد بديل ان يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت
 صحة باعتبار الملك في الذمة فهي متعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بمازاد
 على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كقرار الوارث على مورثه بالدين
 فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للمورث لان موجب اقراره
 استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة
 والكتب فيصح فاقترار المولى على عبده اقراره على نفسه بالحقيقة فلا
 يقال لان السلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بديل ان لو اقر
 على العبد بين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه
 كما لا يصح على الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة
 له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد
 العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا
 نقول انما لو اخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبة صارت مشغولة بالدين
 وقد اتمها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق
 سلمت له وصارت المالية المشغولة معروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر
 اذا عتق عبده المربون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

الیه مالیه الرقبه مشغوله بالربین كذلك ہننا کذا فی کشف البرودی ولما کان
 یروان العبد منع عن القرف فلو کان ابلا لما منع عنه اجاب عنه لقوله وانما
 الجحس ای المنع للعبد عن القرف مع قیام الابلۃ بحق المولی فی
 رقبۃ العبد لان الدین اذا وجب فی الذمۃ یتعلق بمالیه الرقبۃ والکسب استیفاً
 ومالیه الرقبۃ والکسب ملک المولی فلا یحقق الاستیفاء بدون رضاه فاذا
 اذن فقد رخص بسقوط حق کذا فی التقریر وفي بعض الشروح اذ لو جاز القرف
 من غیر اذنه صارت الرقبۃ مالکۃ فی الدین اذا وجب فی ذمۃ فلا یقدر المولی
 علی الاستخرا فمستضر المولی بہ انتہی فاذا نہ ای فاذا نہ المولی للعبد
 فک الجحس الثابت بالرق ای ازالۃ منع القرف الثابت بالرق عن العبد
 ورفع المانع عن القرف حکماً واثبات الیدلہ فی کسبہ لا اثبات الاہلیۃ
 اے الہیۃ القرف وحاصلہ ان العبد لما کان فی نفہ ابلاً للقرف و
 امتناع القرف عنہ لما یمنع فیس المانع الاحق المولی فاذا نہ رفع المانع
 لا اثبات الاہلیۃ والشافعیۃ قالوا فی الاستدلال علی ان العبد یس
 باہل للقرف ومالکیۃ الیدیان لو کان العبد اہلاً للتصرف فی المال
 لکان اہلاً للملک لان التصرف وسیلۃ الی الملک وسبب لہ
 الی الملک اذا شئ یملک بالبیع والشر والہبۃ وغیرہا من التصرفات فی سبب
 عنہ اے عن الملک ذالمملک یبیع القرف ولذا لا یباح القرف فی ملک
 الغنیہ والقرف شرع حکمہ وہو الملک لا الذاتہ فلا یتفصل عنہ فاذا لم یکن العبد
 ابلاً للمملک الذی ہو المقصود من القرف لم یکن ابلاً للقرف فلا محالۃ اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك قيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود شيء
 يستلزم وجود مسببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل
 اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلا وكل
 ما في يده فهو ملك سيده فكذا المستلزم فثبت ان العبد ليس باهل للتصرف
 واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اے الاستحقاق اليد
 والكلية لان اليد اے ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا على
 شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
 وقد انتفيا وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه لغيره لغيره واقفا للموئله
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تملك او تملك فانه اذا اشترى
 شيئا كان متملكا لذلك الشيء والمالك يثبت للموئله بلا خلاف والتملك يقع
 له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك الموئله فكان التملك ايضا للموئله
 ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له وحكم يثبت للموئله لانا لا ننقل من
 قول القائل ان العقد يقع له سوء وقوم الحكم له لان العقد كلام
 موجب للحكم وبدون حكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
 التصرف من باهية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له امثارة اے
 الحكم لاحتماله كذا في مختف البزدوى فقلنا في جواب استدلال الشافعية
 بان سببية التصرف للملك لا موجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك هذا الاقتصار بوجوده في العبد والتعلق الذي تخلف اهلية الملك
عن اهلية القرف في العبد لما نفع بمنح من اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقصود في ليس تخلف اهلية الملك
عن اهلية القرف لعدم مقتضى يقتضيه اهلية الملك وهو اهلية القرف فالملامة
بين احراز الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للقرف لكان اهلا للملك عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لانهم الملازمة
بين كونه اهلا للقرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية القرف سببة
عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية القرف كما ان الملك سبب
للقرف اذ لا يستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية القرف سبب غير اهلية
الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركات الاله اباي
قوله فلما اختلف جواب لقوله لان القرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح آخرون لكن
يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
لاهلية القرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
اهلا للقرف لم يكن اهلا لليد المنقبة لقوله لان السيد انما يستفاد بملك الرقبة
والقرف بانما لا يسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والقرف
يجوز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا فتر المضاف اعني
لفظ الملك قبل القرف في قوله لاهلية القرف انتهى وفي التحرير والتقرير
وكون ملك القرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

هذا اذا قلنا ان
الملك هو الذي لا
يملكه غيره
فلا بد ان يكون
الملك سببا
للقرف
لان الملك
لا يستفاد الا
بملك الرقبة

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك القرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اى الرقبة عدم المقصود لوجواز ذلك والاسباب لملك القرف استتة ما فى القرف وذكر المتقاضي فى السلوج وحاصل الجواب ان المقصود الاكل من القرفات ملك السيد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم ابلية للوسيلة لا لوجوب عدم ابلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع استتة فرع للسئلة وثمرة قولنا بابلية السب للقرف وما لكية اليد خلافه للشافعى لى اذن له اى للعبد المولى فى نوع من التجارة كان له اى للعبد التصرف مطلقا اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلاثة لوجودك الحجز المالى من القرف بابلية فلعنى التقييد اسعنى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه فى الخدمة وفى برابر رقبة عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المادون المديون اذا لاذن عندنا فك الحجز للاثبات للابلية وابلية القرف قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف بابلية فاذن المولى فى نوع من التجارة رفع للسلخ وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن القرف جازله القرف فى كل نوع من التجارة بابلية وتقييد المولى بنوع واحد لا اثر له وقال زفره والشافعى لا يجوز للعبد القرف مطلقا بسبب اذن المولى له فى نوع بل ينقص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم القرف الا بالانقيص لان قرفته لما كان بطريق النية عنه كان كالوكيل صار مقصودا على ما اذن فيه لان النية بـ

لحقه وان كان له ماله
فقد علمنا ان القرف
هو الذى يملكه من
جانب المالك من
الملك من القرف
بالحق من القرف
فقد علمنا ان القرف
هو الذى يملكه من
جانب المالك من
الملك من القرف
بالحق من القرف
فقد علمنا ان القرف
هو الذى يملكه من
جانب المالك من
الملك من القرف
بالحق من القرف

لا یحقق بدون اذن الاصل قسبت یدک ای ید العبد الماذون علی کسیه
 اسے علی ما حصل من کسب العبد عند علمائنا الشیخ لانه یصرف لنفسه بطریق
 الاصالة عندنا کالمکاتب فانه یملک مکاسبه و المعنوق بین الماذون
 و المکاتب ان المولے انما یملک حجره اسے عجز العبد الماذون دون
 حجر العبد المکاتب بعد الکتابۃ لان فک حجره ای عجز العبد الماذون عن التصرف
 بالاذن بلا عوض فلما یمکن لازماً فیکون ملک عبده کالعبۃ یصح
 الرجوع عن فک حجره کما یصح الرجوع عن الہبۃ و انما لا یصح الرجوع عن الہبۃ
 فی بعض الصور بحقیقۃ المعاوضۃ او شہبہا کما فی الزوجیۃ و القرابۃ او عدم
 الحمل کما فی العیالک او انتفاء التعاقب یدین کما فی موت احدہما او اختلاط
 المویہوب بغيره کما فی الزیادۃ بخلاف الکتابۃ فانہا رجوع فیکون لازماً
 فهو اسے الکتابۃ و تذکر الضمیر لکون الکتابۃ بمصدر او یحذف المصدر والتذکر
 و التائید کالبیع اسے لا یصح الرجوع عن الکتابۃ و ضمناً کما لا یصح الرجوع
 عن البیع و اقالہ بدون الرضا ثم اعلم ان لشانحنانی ثبوت المملک للمولے
 طریقین احدهما ان ملک الید بالتصرف یقع للعبد و ملک الرقبۃ للمولے ابتداء و العبد
 مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متی دار بین ان یقع له و بین ان یقع لغيره
 کان واقف حاله کالمکاتب لما کان کسبه للسید من وجه لم یحکم ثابته عن المولے
 بل ہو عامل لنفسه فکذا ہنا و الثانی ان ملک الرقبۃ لا یقع للمولے حکماً بالتصرف
 لانه ینتقد للعبد فیکون حکمہ لانه نتیجۃ تصرفہ الا انه لم یبق اہل المملک تحذر الا یقع
 له فاستحق المولے لابل بالتصرف و لکن بطریق اختلاف من العبدان المولی

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفضل حتى لو نظر المصنف
على الزكاة كان له ان ياخذ مقدارا الزكاة وسقط الزكاة عنده كما في دين عباد
وعنده ليس له ولاية الاخذ ولا يقطبه الزكاة ومثل حكم الزكاة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيره في السقوط ويتقي عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوة فان الاثم من احكام الآخرة والميت لمحق بالآثام
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما الحاجة لنفسه او الحاجة غيره واثم
الثاني اعني ما شرع على الميت لسحابة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ديناً فانه يمتنع بهت تلك
العين كالودائع والغصب فانها متعلقان بعين الشئ المودع والمنصوب
فلمودع والمنصوب منه ان ياخذ الودعية واشئ المنصوب من ورثة المودع
والغاصب كما ياخذ انهما منها في حال حيوتها اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفضل والفضل يتبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق السيد في العين بعد فوت من كانت العين في يده يحصل
المقصود وان فات الفضل لم يمتد وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوب بطريق الصلة كالثقة او لم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الوجبة
بالعاقبة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى
من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجه زواله بالاعتاق غالباً لانه مندوب

الیہ والموت لا یرجى زواله عادة وان استمل ذلك بطريق الکرامة والمعجزة
 كما کان فی زمان عیسیٰ وعمر علیہما السلام بطریق المعجزة فلما لم یحتل
 ذمۃ العبد الدین بدون الفتمام مایۃ الرقبة والکسب الیسر لضعفها لا
 تتحمل ذمۃ المیت بالطریق الاولی بل انما یبقی اذا قویت ذمۃ بمال ترکہ
 وهو المراد من قوله او بمال ترکہ او کفیل بقبل الموت لان المال
 محل الاستیفاء الذی هو المقصود من الوجوب وذمۃ الکفیل تقوی
 ذمۃ المیت لان الکفالة ضم ذمۃ فی المطالبة کالدیون فالذمۃ ان
 یاخذ الدیون من مال ترکہ او یطالب الکفیل بہا والوصایا فالوصی له
 یاخذ الوصیۃ من ثلث مال ترکہ والتمهین فیجوز للمیت من مال ترکہ و
 لكن التجهیز یقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع واذا کان بقاء
 هذا القسم شرطاً بانضمام مال او کفیل قبل الموت الی الذمۃ فلا ینضم
 الکفالة بمالیه اے علی المیت من الدین بعد الموت اذ مات مقلداً
 بدون کفیل قبل الموت عندا یمتیفۃ لانها اے الکفالة عبارة عن
 ضم الذمۃ اے ذمۃ الکفیل الی الذمۃ اے ذمۃ الاصل فی المطالبة
 بما علی الاصل كما هو الاصح علی ما فی البغیۃ لانه اصل الدین كما
 قبل وعسری الی الشافعی بدلیل بقاء الدین بعد الکفالة علی الاصل
 كما کان قبلہما ولا مطالبة ہنا لاستحالة مطالبة المیت الذی ہو الاصل
 بالدین وعدم جواز مطالبة غیرہ اذ الم یبق مال یوثر الوارث او الوصی
 بالادارۃ منہ ولا کفیل یطالب بہ کذا فی کشف البرودی فلا ینضم فی

المطالبة فلا کفالة وعندهما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمهما اللہ تعالیٰ
 بقصر الکفالة من المیت وان لم یختلف المالا ولا کفیلًا وبه ای بذهب
 صاحبیه قالت الائمة الثلاثة یعنی مالکًا و الشافعی و احمد بن حنبل عن ابن قدامة
 الی اکثر اهل العلم کذا ذکر ابن امیر الحاج فی التقریر لمحمد بن جابر کان
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصل علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت
 فقال علی بن دین قالوا انهم دنیا لان قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة
 الاضارے هما علی یارسول اللہ فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 رواه ابو داود والنسائی ولان الدین واجب علیہ بعد موتہ وان الموت
 لم یشرع سطلًا للمحقق الواجبة علیہ ولا مبرأ عنها فلا یبطل للدین الواجب
 علی المیت ولا یدبرء المیت عنه الا ترى لو اختلف کفیلًا به ثم کفل به
 الشان بعد موتہ صح ولو کان موتہ مفلسًا یوجب سقوط الدین عنه لما صححت
 الکفالة بعد الموت وان کان به کفیلًا لان برارة الاصل توجب برارة کفیل
 والا ترى ان المیت اهل لوجوب الدین علیہ ابتداء فانہ لو حفر فی الخندق
 فتمت فیها مال او انسان بعد موتہ یجب الضمان علیہ فذلک ان یحق علی الدین
 الواجب فی حیوة او لم یثبت من الدین باقی فی الذمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والتبارة موصوف بأنه مطالب حقًا للمدعی کذا فی کشف
 البرودی ولذا اے لعدم کون الموت سیرًا یطالب المیت
 به ای بما علیہ من الدین فی الآخرة اجماعًا وعدم کون الموت
 مبررًا یجزم بالتبرع بالاداء یعنی لو تبرع احد عن المیت باداء الدین

والموت بعد الموت
 انهم یقولون ان رسول الله
 صلی اللہ علیہ وسلم
 دین من قال بمیت
 فقال علی بن دین قالوا
 انهم دنیا لان قال
 صلوا علی صاحبکم
 فقال ابو قتادة
 الاضارے هما علی
 یارسول اللہ فصلی
 علیہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم
 رواه ابو داود والنسائی
 ولان الدین واجب
 علیہ بعد موتہ
 وان الموت لم یشرع
 سطلًا للمحقق
 الواجبة علیہ
 ولا مبرأ عنها
 فلا یبطل للدین
 الواجب علی
 المیت ولا یدبرء
 المیت عنه الا
 ترى لو اختلف
 کفیلًا به ثم
 کفل به الشان
 بعد موتہ صح
 ولو کان موتہ
 مفلسًا یوجب
 سقوط الدین
 عنه لما صححت
 الکفالة بعد
 الموت وان کان
 به کفیلًا لان
 برارة الاصل
 توجب برارة
 کفیل

غل اخذ له الدائن ولو برت ذمته الميت من الدين بالموت لم يحل
 اخذ الدين للدائن والجواب عما استدلل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
 اى قول ابى قتادة هما على فى حديث جابر فيحمل للعدة اى الوعد
 بوفاء الدينارين فيحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
 فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزوص
 واستدلواهم بالحديث ليس يصح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيه ايضا ان
 هذه كفالة صحيحة مبتدرة على وجه تبينى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
 الملازمة والجلس والجبر على القصار بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب
 الوجه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بخلاف ما كان
 النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له الملم تبين له وجه القصار وبالعدة تبين
 له الوجه بتار على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كما تبين بالمال لان الظاهر هو ان كان القصار قبل الهلاك كذا فى الاسرار
 للقاضى ابى زيد وقال ابن الممام فى التوقييد والجواب عنه باحتماله العدة
 وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول انتى وذكر ابن امير الحاج فى التوقييد و
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
 جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد ومجمل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 هما عليك وفى مالك والميت منهما برئى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
 فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كلفها واجاب فى الجسوط

لا يورثه ميت
 قال ابن الممام
 انما يصح الكفالة
 التى فى وقت
 حاله ان كان
 ميتا
 لا يورثه ميت
 قال ابن الممام
 انما يصح الكفالة
 التى فى وقت
 حاله ان كان
 ميتا

وغیرہ بان ہما علی مجمل کلام من انتشار الکفالة والاقرار کفالة سابقہ علی حد
سوابہ وہی واقعہ حال لا عموم لہا فلا یستدل بہ فی خصوص محل النزاع
قلت ویسئلہ ما فی لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحہما البوقمادة فاتیانہ فقال
الذیناران علی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد اوفی اللہ الغریم
وبرئ منہا المیت قال نعم فصل علیہ وما فی صحیح البخاری عن سلمہ
بن الاکوع من حدیثہ قال ثم اتی بثلاثہ اسی جنازة ثالثة فقال ہل علیہ
دین قالو ثلثہ وناہیہ قال ہل ترک شیئا قالوا لا قال صلوا علی صاحبکم
قال البوقمادة صل علیہ یا رسول اللہ وعلی دینہ فصل علیہ والیضا یعنی کونہ
عدہ واقرار الکفالة سابقہ ما فی روایۃ فی صحیح ابن حبان فقال البوقمادة
انا کفلت بہ قال بالوفاء فصل علیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان علیہ ثانیۃ عشر
درہما و سبعة عشر درہما ثم ہذا الحدیث یقوی قول ابی یوسف فانہ لا یشترط
قبول الکفول لہ فی المجلس ومن ثمة لفتہ بہ بعض المشائخ انتہی وحل
قوله فیہ ما فیہ اشارۃ الی ما ذکرہ ابن امیر الحاج من الاشکال واورد
المصنف فی الحاشیۃ علی اشکل بلغظ جابر للحاکم بان ظاہرہ کما ینا فی العدۃ
ینا فی الکفالة لعدم برابہ قال یقول حبسہ فی الکفالة وہو دارد علی ما أشکل بلغظ
جابر لاحد واما لفظ سلمہ بن الاکوع علی دینہ فلا غنمہ رافعا لاحتمال الاقرار
و ذکر المصنف فی الحاشیۃ و فی کونہ اسی کون لفظ روایۃ ابن حبان انا
اکفیل بہ منافقیا للوعد کما فی التقریر لظہر سحوازا المبانیۃ فی وفاء الوعد
کما ہو التعارف والمطالبة الاخریۃ سے مطالبۃ الدائن من المدیون

لما ذکرہ بان ہما علی مجمل کلام من انتشار الکفالة والاقرار کفالة سابقہ علی حد سوابہ وہی واقعہ حال لا عموم لہا فلا یستدل بہ فی خصوص محل النزاع قلت ویسئلہ ما فی لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحہما البوقمادة فاتیانہ فقال الذیناران علی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد اوفی اللہ الغریم وبرئ منہا المیت قال نعم فصل علیہ وما فی صحیح البخاری عن سلمہ بن الاکوع من حدیثہ قال ثم اتی بثلاثہ اسی جنازة ثالثة فقال ہل علیہ دین قالو ثلثہ وناہیہ قال ہل ترک شیئا قالوا لا قال صلوا علی صاحبکم قال البوقمادة صل علیہ یا رسول اللہ وعلی دینہ فصل علیہ والیضا یعنی کونہ عدہ واقرار الکفالة سابقہ ما فی روایۃ فی صحیح ابن حبان فقال البوقمادة انا کفلت بہ قال بالوفاء فصل علیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان علیہ ثانیۃ عشر درہما و سبعة عشر درہما ثم ہذا الحدیث یقوی قول ابی یوسف فانہ لا یشترط قبول الکفول لہ فی المجلس ومن ثمة لفتہ بہ بعض المشائخ انتہی وحل قوله فیہ ما فیہ اشارۃ الی ما ذکرہ ابن امیر الحاج من الاشکال واورد المصنف فی الحاشیۃ علی اشکل بلغظ جابر للحاکم بان ظاہرہ کما ینا فی العدۃ ینا فی الکفالة لعدم برابہ قال یقول حبسہ فی الکفالة وہو دارد علی ما أشکل بلغظ جابر لاحد واما لفظ سلمہ بن الاکوع علی دینہ فلا غنمہ رافعا لاحتمال الاقرار و ذکر المصنف فی الحاشیۃ و فی کونہ اسی کون لفظ روایۃ ابن حبان انا اکفیل بہ منافقیا للوعد کما فی التقریر لظہر سحوازا المبانیۃ فی وفاء الوعد کما ہو التعارف والمطالبة الاخریۃ سے مطالبۃ الدائن من المدیون

في الآخرة باعتبار الانتم اى اثم المديون وراجعة اليه لا تفتقد هذه
 المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذ انظر الى فائدة يتقوى
 به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المنصوب منه اذا سرق المنصوب من
 الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاحضورية باعتبار
 الانتم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاحضورية على
 بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التدبرع اذا ادى المتبرع
 له قدام الدين من جهة من له الدين وهو الدائن للبقار الدين في
 ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق
 صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر
 فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموت ضرورة فوت المحل
 وهو المديون اى الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر بقدر فوت
 المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له
 الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لاسم جهة المديون بقص الكفالة وادار
 المتبرع تلا في جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوة لم يبر
 المديون مؤديا بل يبر كما لو ابره رب الدين عنه هذا ما جئنا به من الاسرار للقاضي
 ابى زيد وكشف البرودي وتلويح التقاضي وتخريجات الحام وتقريرا بن
 امير الحاج وغيره من مصنفات العلماء الاعلام والذا علم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسول المختار وعلى
آله الأبرار واصحابه الأخيار **ولعل** فإن هذا الشرح الذي ألفه الفاضل
الرجيل والعلام الأفاضل المولى بشير الدين القتيبي رحمه الله وسماه
كشف الهمم متناً في السهل وهو متين في علم الأصول وكاف في شأ للطلاب
والعلماء الفحول فإنه قد طبع فيما قبل مملوءاً بالأغلاط ولعمري كل أحد في التصحيح
ولعمري قصد في دالي تنقيحه فثمرت عن ساق الجدل طبعه لم آل جمال في
التصحيح وبألفت في تهذيبه والتوضيح فجاء بجهر الله كما ترى وروث
النواظر وسير الخواطر ومع ذلك ان يطالع أحد على الخطاء فالمسئول
منها العفو والعطاء المرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا
خادم العلماء

محمد عبد الرحمن الأحمد غفر له الصمد

٢٨٩
١١٤٠ هـ
١٢

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام
الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام
الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام

استغفار

يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام

يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام
يا ذا الجلال والإكرام

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام
الذي جعل القرآن
موسى عليه السلام

